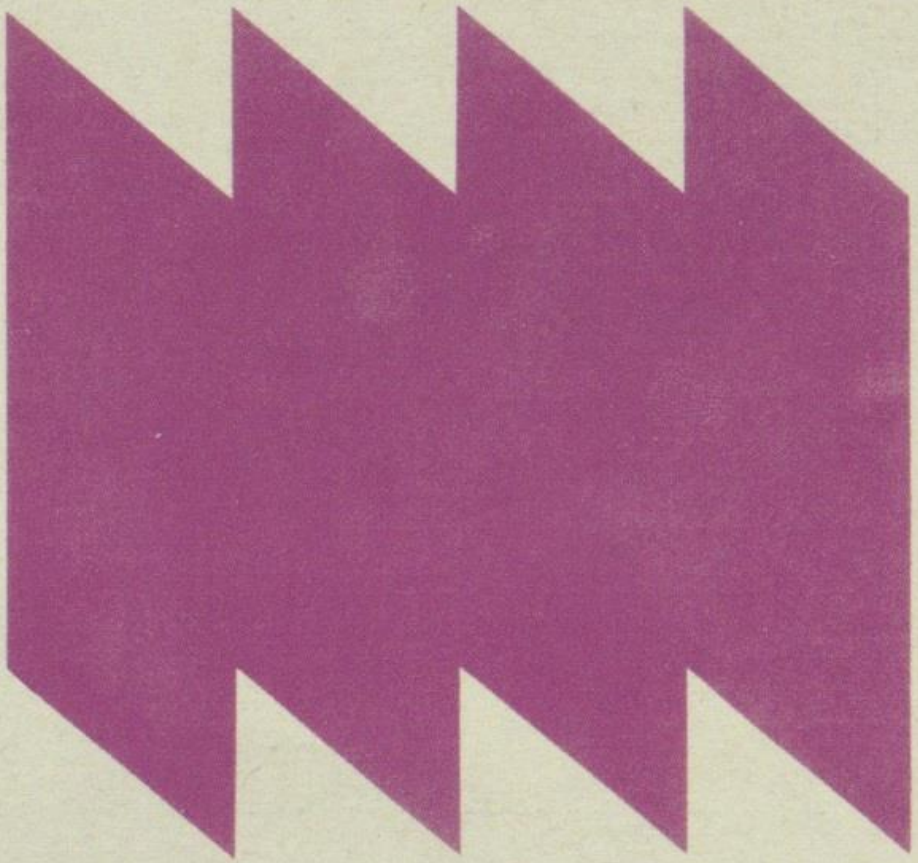
POR UN FEMINISMO MATERIALISTA



CHRISTINE DELPHY

PRÓLOGO DE JULE GOIKOETXEA
TRADUCCIÓN DE MIREIA BOFILL ABELLÓ

Por un feminismo materialista

CHRISTINE DELPHY

VERSO

Título original:
Pour un féminisme matérialiste

Corrección de Manuel Azuaje
Traducción de Mireia Bofill
Maquetación de América Latina Rodríguez

© Christine Delphy, 1975
© Edition Syllepse, 2022
© Del prólogo Jule Goikoetxea Mentxaka
© Verso, enero 2023

Verso
Carrer Pirineus 19, Barcelona
www.versolibros.com

Verso es un sello de Radical Books Cooperativa

Cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública o transformación de esta obra solo puede ser realizada con la autorización de sus titulares, salvo excepción prevista por la ley. Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

ISBN: 978-84-125715-4-7
Depósito Legal: B 2144-2023

Impreso por Prodigitalk (Barcelona)

Índice

Prólogo 7

1. Por un feminismo materialista 25

2. Protofeminismo y antifeminismo 43

3. El trabajo doméstico o la opresión material 73

4. Capitalismo, patriarcado y la lucha de las mujeres 99

Prólogo

JULE GOIKOETXEA

> Efectivamente, los movimientos de mujeres han desencadenado, como era de prever, una contraofensiva generalizada procedente de todos los horizontes, de la Universidad y el Gobierno, de la izquierda y la derecha, y que adopta todas las formas, desde el ataque obsceno –el más franco– hasta la hábil recuperación –más deshonesta y, por lo tanto, más eficaz.
>
> CHRISTINE DELPHY
> *Protofeminismo y antifeminismo*, 1977

El objetivo del feminismo materialista no es la emancipación de «la mujer», ni tampoco la emancipación de «el negro», sino su desaparición, en plural. Las estrategias y luchas que lo consigan, materializarán la emancipación, tal y como se plantea con las clases socioeconómicas. Ciertos movimientos, en cambio, luchan porque «la mujer» y «el negro» sigan en un futuro siendo «mujer» y «negro» pero

más libres, más guapos y más felices, ya que para dichos movimientos la mujer nace, no se hace. En efecto, decirlo así sería un *ataque obsceno, aunque franco* al feminismo y la descolonización, así que lo hacen incluyendo la palabra «emancipación» en su discurso para conseguir *una hábil recuperación, hábil y deshonesta*, como dice nuestra autora, Christine Delphy. El marco de estos movimientos es esencialista, pues entiende que la relación entre los hombres y las mujeres es una relación de *diferencia* biológica a celebrar y no una relación de dominación a neutralizar. Esta idea de la diferencia biológica es desde donde se construyó cierto feminismo liberal de la igualdad que paradójicamente comparte con el feminismo de la diferencia, el reclamo de la igualdad entre dos diferencias naturales (hombres y mujeres) que, al ser naturales, afirman, no pueden desaparecer.

Esta cosmovisión, fundamento del patriarcado moderno liberal, limita la capacidad de la gente para pensar la humanidad en el siglo XXI fuera de las categorías de hombre y mujer. Si pudieran pensarla de otra forma, entonces la heterosexualidad sería una simple pulsión, no un régimen político totalitario, tal y como lo nombraba Monique Wittig, una de las fundadoras del feminismo materialista que militó durante su juventud con Delphy en el *Mouvement de libération des femmes* (MLF).

Debido a esa concepción biologista sobre hombres y mujeres, la familia heteronuclear se entiende que es tan natural como un hongo. Y como en este marco no hay manera de cambiar lo que es biológicamente natural, la propuesta *mainstream* es emancipar «al hongo». Por

estos motivos, Delphy afirmaba que la heterosexualidad es lo más interclasista que hay en el mundo.

Esta breve introducción, si bien pudiera parecer abstracta, resulta importante para entender el libro que tenéis entre manos. Éste se estructura en torno a dos ejes. El primero es una crítica a la cosmovisión idealista y biologista de la sociedad. En este eje, la idea principal de Delphy es que las mujeres están dominadas, no por la biología (biologismo) ni por las ideas o valores culturales (idealismo), sino por las relaciones materiales de producción. Así, el segundo eje pone el foco en las relaciones de producción de la familia que es, según la autora, donde se produce la explotación principal de las mujeres. Sea en forma de «tareas» domésticas, de cuidado o de «ayudante», estas actividades se realizan en un régimen masculino de explotación donde las mujeres no cobran por un trabajo que, mercantilizado, representaría el 40 % del PIB mundial. Como dice Silvia Federici en *El patriacado del salario*, no deja de ser curioso que en un sistema basado en el salario casi la mitad de las mujeres (42 %) a nivel mundial jamás haya cobrado uno.

Si bien es cierto que Delphy lleva a cabo la crítica del idealismo y el biologismo utilizando el texto clásico *Palabra de mujer* de Annie Leclerc, publicado en 1975, lo cierto es que la crítica realizada es de una actualidad tragicómica: trágica porque el idealismo y el biologismo son un drama que se repite como tragedia en cada generación; cómica porque la respuesta de Delphy es mordaz, hecha de ironía recién sangrada perteneciente a una historia de bozales y hierro candente que nunca fue amordazada.

Una respuesta que es, en realidad, tan antigua como Safo, querida desde este futuro que no la olvida y que llega hasta ese presente liderado por Sojourner Truth en aquella guerra de liberación que acaba otra vez de empezar, donde el humor siempre fue y será el arma más elegante y dolorosa de las clases subalternas, que viejas, sabias y organizadas en movimientos autónomos, irrumpieron en el siglo XXI con las revueltas feministas más grandes de la Historia.

Idealismo y biologismo

> Un joven campesino invitó a dos mujeres de la ciudad a compartir su té y abrió una lata de paté. Su tía, una anciana que le cuidaba la casa... en su pan solo puso la grasa de alrededor del paté, que había sido despreciada por los otros tres comensales. La carne del paté nunca había sido expresamente prohibida a esta anciana; pero la obligación de dejar la mejor parte a los demás había sido internalizada como un imperativo moral. Por lo que ella actuó por su propia iniciativa al darse la peor parte.
>
> DELPHY
> *Sharing the table*, 1980.

Existe una ley universal, construida social e íntimamente ligada a la supervivencia, por la cual aprendemos a adaptar nuestras esperanzas a nuestras posibilidades. En un mundo completamente sexualizado y, a pesar de no haber

recibido prohibiciones explícitas, las mujeres no llevan a cabo aquellas actividades que, consideran, no les corresponden. A las mujeres se las socializa como sirvientas, auxiliares, ayudantes, en una palabra, contingentes. La feminidad se crea mediante las características propias de las criadas, que son por definición subalternas. Como decían Gayatri Spivak y Frantz Fanon con respecto a los colonizados, este proceso implica violencia epistémica y autodesprecio. Este proceso material de producción de feminidad es opuesto a la creación de lo masculino que se crea mediante atributos de nobleza y honestidad, a saber, como modelo universal y esencial a seguir por el resto de la humanidad. Por ello no es ninguna casualidad que el 80 % de «directores y empleadores» sean hombres, mientras que en las categorías de «auxiliares y ayudantes» el 82 % son mujeres empleadas que, en muchos casos, reciben sueldos «complementarios». En términos bourdieuanos, lo masculino es una construcción semiótico-material que se hace, entre otras cosas, mediante capital simbólico. Al contrario, los cuerpos feminizados se producen mediante violencia simbólica: son subjetivaciones o identidades desarrolladas en estructuras materiales de producción que las socializan obligatoriamente en el autodesprecio, por lo que cogerán siempre y «por imperativo moral», como dice Delphy, la peor parte del paté y del trabajo. Lo mismo ocurre con el trabajo doméstico y de cuidado que hacen las mujeres sin cobrar y que aparentemente también hacen «por su propia iniciativa».

Así, la autora de este libro defenderá que las mujeres no trabajan gratis ni comen la peor comida ni hacen las

más bajas tareas de la humanidad por iniciativa propia, sino porque ha sido durante siglos la única manera que tenían de sobrevivir. En otros términos, las mujeres no son esos seres que tienen vulva, sino seres que trabajan más que los hombres de su misma familia o comunidad, pero tienen menos poder, capital, tiempo y espacio que ellos. Y esto es así en cualquier lugar del mundo.

Para el feminismo materialista desarrollado por Delphy, las condiciones materiales producen clases sexualizadas como las mujeres, clases racializadas como las negras o clases mercantilizadas como las trabajadoras. El feminismo materialista entiende que la producción de nuestras percepciones, creencias e identidades, se basa en ciertas condiciones sociales y económicas concretas, completamente materiales, a través de las cuales se reproducen las estructuras objetivadas de poder. Así que la pregunta es por qué y para qué se hacen materialmente las mujeres y los hombres, de nuevo, *que no nacen*, sino que *se hacen*.

El reaccionarismo como base idealista y biologista

A menudo se argumenta que la división sexual del trabajo se basa en la división biológica de la reproducción. Desde ciertas teorías de la reproducción social, pero también desde el feminismo de la diferencia y el feminismo liberal, los cuales comparten premisas ontológicas, se dice que el reparto *cultural* de las actividades sociales, incluido el trabajo doméstico y de cuidado, se asienta sobre la

diferenciación de las funciones biológicas de la reproducción. De acuerdo con estas corrientes, la diferencia sexual biologista sostiene la diferencia cultural. Esto significa que el naturalismo biologista (proponer causas biológicas para explicar cuestiones políticas como la dominación) camina de la mano del idealismo (proponer causas culturales o de valores para explicar la dominación).

Bajo los marcos teóricos descritos, una de las creencias comunes es que los trabajos desempeñados por las mujeres están depreciados, es decir, no se valoran como deberían en relación con la importancia que tienen para la vida. Este discurso se ha extendido como la dinamita durante la pandemia global iniciada en 2020, momento en que tanto los mercados como las empresas se vieron obligadas a detener sus operaciones. Como consecuencia, el trabajo no remunerado se duplicó y se hizo de nuevo evidente que dicho trabajo estaba absolutamente feminizado, desde enfermería y limpieza, hasta el trabajo de cuidado, la crianza o la cocina, el día a día de la gente se sostenía sobre el trabajo precario realizado por mujeres. Tras este hecho, muchas corrientes intelectuales concluyeron que «no se le da valor suficiente a todas esas tareas que realizan las mujeres». Desgranado desde las lentes que nos ofrece Delphy, puede decirse que este pensamiento es, por un lado, biologista y por otro idealista.

Formulación biologista: «la desvalorización de la mujer tiene como consecuencia la desvalorización de los trabajos de la mujer». Pero, ¿cuál es la diferencia entre ser mujer y hacer trabajos de mujer? Como indica Delphy,

si las funciones *sociales* descritas (criar o cuidar) equivalen a funciones *naturales* (por ejemplo, dar a luz), entonces, algunos trabajos son sencillamente trabajos de mujer. Por eso, desde el materialismo feminista pensamos que la categoría «mujer» es una categoría que cumple una función sociopolítica para la dominación. En cambio, la categoría «gameto» no es una categoría política y creemos además que no tiene nada que ver con la dominación patriarcal, el cambio climático o la dominación capitalista.[1] Al responder de esta forma a algunas preguntas teóricas se nos atribuye el querer negar la realidad biológica. Nada más lejos de la realidad. De hecho, existen diversas corrientes dentro de las ciencias biológicas que explican cómo y por qué el «sexo» en el ser humano no es binario, sino, en todo caso, bimodal. Esto es, no existe eso que llamamos «sexo masculino» o «sexo femenino» correteando como «dato» por los genes, por los baños o por los campos de fútbol.

De acuerdo a la divulgadora científica Juane Celeste Giraldo, el sexo en biología se refiere, antes que nada, al tipo de células haploides (gametos) que deben fusionarse para recombinar su genoma. El sexo evoluciona como estrategia adaptativa para maximizar la variabilidad genética, pero los genes son insuficientes para entender el desarrollo de las células, ya que son los gradientes morfogenéticos los que ordenan a las células cómo desarrollarse. Esta lección nos enseña que siempre hay que incluir la

1 Los gametos son las células sexuales haploides de los organismos pluricelulares.

dimensión epigenética. En otros términos, los genes, los gradientes morfogenéticos y la epigenética constituyen los ingredientes básicos de las redes de regulación genética. A ello debe añadirse lo que se llama «caracteres sexuales» primarios (genitalidad) y secundarios, esos rasgos morfológicos asociados *culturalmente* con la presencia de ciertos genitales. En resumen, no para toda comunidad humana un mismo subconjunto determinado de caracteres cuenta como «carácter sexual».

Por eso, si quisiéramos cuantificar la distribución de rasgos sexuales para observar si son o no binarios, primero deberíamos acordar, *cultural y políticamente*, qué rasgos queremos medir y analizar (dependiendo del tipo de rasgo, las distribuciones pueden cambiar considerablemente). Si solo nos quedamos con las modificaciones genéticas de los cromosomas sexuales, nuestras variables son discretas y las mutaciones puntuales. Es decir, no se observan dos grupos claramente distinguibles, sino varios. Además, a ese modelo de distribución habría que añadir el desarrollo de caracteres sexuales secundarios que supone aún más variables y niveles. Por tanto, si queremos hablar de «sexo» incluyendo cromosomas, genitales y caracteres sexuales, las cosas se complican. Esto quiere decir que si incluyéramos en este modelo la concentración de hormonas sexuales obtendríamos un tipo de distribución donde hay dos modas y varios puntos intermedios, lo que nos lleva a un modelo sexual bimodal y no binario. En humanos sólo existen dos células sexuales o gametos, pero existen varias mutaciones de cromosomas sexuales y muchísimas combinaciones de caracteres

sexuales secundarios y primarios que no se quedan en lo binario.

Las corrientes biologistas desplegadas por la derecha conservadora y neoliberal, así como por la izquierda reaccionaria y transexcluyente, unidas todas alegremente por el interclasista régimen heterosexual: ¿Acaso pretenden hacernos creer que cuando hablan de «mujeres» hablan de «gametos»? ¿Cuándo hablan de emancipar a «la mujer», se refieren a emancipar «al gameto»? Creemos que no. No quieren emancipar a los gametos, sino disciplinar heterosexualmente la diversidad fenotípica y normativizarla, en el sentido político de hetero-normativizarla, argumentando que hay «sexo normal» y «sexo no normal, es decir, patológico», y como constata toda autora que se precie desde la década de los setenta, «patológico» es una categoría normativa y, por tanto, valorativa (volvemos al tema de los valores culturales), mientras que la variabilidad fenotípica es una categoría descriptiva. Por lo que concluimos que los cuerpos sexuados tienen una distribución bimodal, no binaria.

En cualquier caso, tuvieran esta u otra distribución, da igual, como afirman las neurocientíficas Fine, Joel y Rippon[2], porque intentar explicar la *diferencia* de comportamiento entre mujeres y hombres debido a su «sexo» (o gametos), además de ser un proyecto político e ideológico, nunca será determinante porque *evolución* en el

2 Pueden encontrarse referencias de cientos de investigaciones en el número «NeuroGenderings», publicado en 2019 por *S&F Online*.

pensamiento moderno evolucionista no quiere decir «heredado genéticamente» ya que hay muchísimas maneras de evolucionar y heredar de forma no genética. Entre dichas formas están las que tienen lugar mediante factores ambientales, que en las sociedades humanas implican factores políticos e históricos. Por eso, la mayoría de teorías biológicas en este campo demuestran desde hace ya tiempo que la política cambia la biología.

De este modo, volvemos al argumento con el que empezamos: la biología se transforma culturalmente. La división cultura versus biología, tal y como la plantean las teorías biologistas, es no solo absurda, sino peligrosa y reaccionaria, porque tratan de *naturalizar* diferencias para *esencializarlas*, jerarquizarlas y que la política no las pueda cambiar en tanto que «biológicas». Dicho de forma clara: donde antes estaba Dios, ahora ponen biología.

Formulación idealista: Annie Leclerc, la autora que Christine Delphy critica pertinazmente, afirma que «la pretendida *inferioridad de la mujer* nunca hubiese podido dar lugar al nacimiento de una sólida explotación si las tareas domésticas que *le eran propias* no hubieran estado consideradas viles, sucias e indignas del hombre». Pero si los trabajos domésticos *no son ingratos per se*, sino que *se decreta que lo son* (valores, cultura) y esa es *la causa* de la pretendida inferioridad de las mujeres, *causa* a su vez de su explotación, entonces estamos ante una explicación idealista. De acuerdo con esta corriente son los valores o las ideas –y no las condiciones materiales– las que crean las condiciones de posibilidad para la

explotación y la dominación, lo cual lleva a hacer una abstracción de la base material del valor, como insistirá Delphy. A su vez, ello nos lleva a la pregunta de cómo pueden *imponer los* hombres su *negativa apreciación* de los trabajos domésticos antes de estar en situación de imponer, es decir, de dominar, cuestión que también Engels respondió, según nuestra autora, de forma idealista y biologista.

Para poder explicar esta acrobacia, Leclerc introduce el argumento con el que hemos empezado el artículo: la libre elección, también llamada, amor. Dicha respuesta da a entender que las mujeres hacen trabajo doméstico y de cuidados sin cobrar, trabajan cuatrocientas horas más que los hombres y cobran un 35 % menos, limpian culos, baños, cloacas enteras y comen la peor parte del paté por amor. Por amor a la familia. Este argumento olvida que la familia es hoy en día el núcleo principal no solo de desposesión de las mujeres, pues el 97 % del cuidado no pagado de todo el mundo lo hacen las mujeres en la familia y para la familia, sino el núcleo donde más violencia directa se ejerce contra ellas.

Sistema de producción familiar o patriarcal

La obra de Delphy muestra que no son las *tareas* de las mujeres lo que no tiene valor, sino su *trabajo*. La pregunta es, por tanto, acerca de las relaciones de producción en las que se realiza dicho trabajo. Lo que está prohibido a las mujeres no son ciertas tareas, lo que se les prohíbe es

el efectuarlas en determinadas condiciones. Lo que está prohibido o desincentivado, tal y como lo formula Delphy, «no (es) tanto hacer diplomacia como ser diplomático, no tanto subirse a un tractor, sino subirse a él en condición de patrón o incluso de obrero a quien se le *paga* por hacerlo, de lo cual se desprende que las *tareas que no pueden realizarse de modo subalterno tienen que estar prohibidas a las mujeres*».

Toda la legislación laboral del siglo XIX y XX camina en esta dirección: cuando una mujer se convierte en esposa, su fuerza de trabajo es apropiada, es decir, pasa a ser propiedad de su marido. En Francia, el salario de una mujer casada se le daba automáticamente a su marido hasta 1907 y aún en 1965 un esposo tenía el derecho legal de impedir que su esposa trabajase fuera del hogar. Permítanme añadir algo que todas sabemos y que Delphy explicó en un texto llamado *Sharing the table*: tomar una esposa ha sido –y sigue siendo en la mayoría del mundo– una alternativa de bajo costo a la contratación de un empleado.

En suma, las identidades no son una cosa sino una relación. La identidad «mujer» no se define mediante, o en oposición a, el concepto ni a la identidad de «obrera». Sin embargo, ser «obrera» sí se define en relación de oposición a ser «capitalista»: la clase trabajadora necesita a la clase capitalista para su existencia. Al igual que ocurre con las «mujeres», que existen en tanto que existen «hombres» y al revés. Como decía la historiadora marxista Ellen Meiksins Wood, el trabajo como proceso abstracto

no implica sexualización, ni la sexualización implica *trabajo abstracto*, tal y como muestra el patriarcado feudal. En cambio, aquí y ahora, existen juntos como el sistema nervioso y el sistema digestivo que conforman un mismo cuerpo humano. A este respecto, explicar cuál es la relación de producción que produce proletarios y plusvalía, o por qué los trabajadores trabajan más, pero tienen menos poder, renta y tiempo que la patronal, sigue sin responder a por qué las proletarias trabajan más que los proletarios y tienen menos sueldo, menos renta, menos tiempo, poder y espacio que ellos.

Por eso, insiste Delphy, no es la especificidad técnica, función o utilidad de la tarea lo que fundamenta la división sexual del trabajo. Todas vivimos a diario este fenómeno por el cual las mismas tareas pueden ser nobles y difíciles cuando son realizadas por hombres, o insignificantes e imperceptibles, fáciles y triviales cuando corren a cargo de las mujeres, como dice Bourdieu en la *Dominación Masculina*. También es este el motivo por el que, cuando los hombres accedieron a la cocina, inventaron el «talento culinario», creando carreras y cobrando enormes sumas de dinero por hacer lo que millones de mujeres hacen a diario, día y noche, sin cobrar. Así se expresaba Margaret Maruani, contemporánea e interlocutora de Christine Delphy, en el texto *Trabajo y empleo de las mujeres* de 1976.

> El trabajo es el mismo, la diferencia reside en que ese mismo trabajo lo hagan hombres o lo hagan mujeres.

> La estadística establece que los oficios llamados cualificados corresponden fundamentalmente a los hombres, mientras que los trabajos ejercidos por las mujeres «carecen de calidad». Ello se debe, en parte, a que cualquier oficio, sea cual sea, se ve en cierto modo cualificado por el hecho de ser realizado por los hombres (que, desde ese punto de vista, son todos, por definición, de calidad). Así pues, de la misma manera que el más absoluto dominio de la esgrima no podría abrir a un plebeyo las puertas de la nobleza de espada, tampoco a las teclistas –cuya entrada en el mundo de la edición ha suscitado resistencias formidables por parte de los hombres, amenazados en su mitología profesional del trabajo altamente cualificado– se les reconoce que trabajen en el mismo oficio que sus compañeros masculinos, de los que ellas están separadas por una mera cortina, aunque realicen el mismo trabajo: hagan lo que hagan, las teclistas son unas mecanógrafas y no tienen, por tanto, ninguna calificación. Hagan lo que hagan, los correctores son unos profesionales del libro y están, por tanto, muy cualificados.

En este sentido, para nuestra autora, la división sexual del trabajo es eso, división de trabajos, no de tareas, y los trabajos comportan, como parte integrante de su definición, la relación de producción, es decir, la relación del productor con el producto. Así, el modo de producción patriarcal o familiar es el trabajo gratuito realizado por las mujeres en el marco social (no geográfico) de la casa

y la familia y se aplica a cualquier producción realizada en dicho marco fundamentado en el matrimonio (y que persiste tras el divorcio): «El matrimonio libera a los hombres de sus obligaciones domésticas, permitiéndoles avanzar más rápidamente en su trabajo», dice Delphy. Y añade que todo ello está fomentado y sustentado mediante la legislación patriarcal que perpetúa la exclusión de las mujeres del mercado laboral. Son las diversas políticas públicas las que operacionalizan esta exclusión, y un ejemplo son las políticas de conciliación que no han cambiado un ápice el hecho de que las excedencias para trabajo de crianza o de cuidado no remunerado las pidan en un 95 % las mujeres. Esto último aumenta su carga de trabajo no pagado, reduciendo su tiempo y su participación no solo en el mercado, sino en la esfera pública, social y política. Esto, a su vez, conlleva reforzar el sistema familiarista del Estado patriarcal que aumenta la dependencia de las mujeres hacia los recursos, propiedades y sueldos de los hombres. Por su lado, los hombres aumentan el tiempo invertido en el trabajo remunerado, aumentando el capital económico con cada hijo que tienen. A este respecto, los últimos datos de 2020 del Banco de España confirman las conclusiones del marco conceptual desplegado por Christine Delphy en este libro: al año siguiente del nacimiento del primer hijo, las mujeres se enfrentan a una pérdida de ingresos del 11,2 % respecto a la situación previa, mientras los ingresos de los padres aumentan entre un 0,15 % y un 5 %. Así es como diez años después del nacimiento del primer hijo,

los ingresos de las mujeres se estabilizan en un 33 % menos y no vuelven a subir.

Pensar, como hacen ciertas corrientes reaccionarias, que la desposesión de las mujeres es por *la inferioridad* de su trabajo, es idealismo desparramado en el lodazal biologista. Dicho camino, advierte nuestra autora, «solo lleva a revalorizar la glorificación "vulgar" del papel de madre y esposa, presentándolo bajo un disfraz pseudocientífico o, peor aún, *pseudo feminista*, cuando en realidad es neomasculinismo». Cuando el capitalismo patriarcal ataca con muerte y miseria, el feminismo responde con fuerza y organización y cada vez que el feminismo se expande, el reaccionarismo se rearma por todas las capas de la sociedad arrastrando a la izquierda a los campeonatos cristianos pronatalistas de la maternidad intensiva. A estas alturas ya sabemos que todos los caminos idealistas y biologistas llevan al Foro de la Familia, una familia privada que se creó para la desposesión y exclusión de las mujeres del poder público, económico y político con el único objetivo de que jamás gobiernen el mundo. Bienvenido sea este libro porque sienta las tesis para hacerlo desde el feminismo y el materialismo.

Bilbao, Enero, 2023

1

Por un feminismo materialista[1]

Somos mujeres
Somos sociólogas
Es decir, científicas
Hacemos un discurso sobre la sociedad, y, por tanto, sobre las mujeres.

¿Qué significa la irrupción del feminismo en la sociedad? ¿Qué significa la irrupción del feminismo en la sociología o en las ciencias humanas en general? Es preciso descartar de entrada dos posibles interpretaciones de esta irrupción:

a. como la multiplicación de los estudios (los mismos que antes) sobre las mujeres,

1 Este texto se redactó originariamente para ser presentado en una reunión de mujeres con la intención de que sirviera de base para un trabajo colectivo relacionado particularmente con la orientación de los «Women's Studies» y de una posible revista feminista.

b. como el estudio de las mujeres por parte de las mujeres.

¿Qué es el feminismo entonces?

El feminismo es, ante todo, un movimiento *social*. Como todo movimiento de rebelión, su existencia misma formula –explícita o implícitamente– dos postulados fundamentales:

En primer lugar, que la situación de las mujeres es un motivo de rebelión. Esto es una obviedad, pero esta obviedad da pie a un corolario mucho menos aceptado. Una no se rebela contra lo que es natural y, por tanto, inevitable, o inevitable y en consecuencia natural. Desde el momento en que existe una rebelión, al mismo tiempo y necesariamente existe la noción de un proceso *resistible*. Lo que es resistible no es inevitable; lo que no es inevitable podría ser distinto; es arbitrario, social, en consecuencia. La implicación lógica y necesaria de la rebelión de las mujeres, como de toda rebelión, es que es posible cambiar su situación; de lo contrario, ¿para qué rebelarse? Creer en la posibilidad del cambio implica creer en el origen social de la situación.

La renovación del feminismo ha coincidido con la utilización del término «opresión». La ideología, esto es, el sentido común, el discurso cotidiano, no hablan de opresión sino de «condición femenina». Nos remiten a una explicación naturalista: a una imposición de la *physis*, de la realidad exterior inaccesible y no modificable a

través de la acción humana. El término «opresión» nos remite, en cambio, a una arbitrariedad, a una explicación y una situación políticas. «Opresión» y «opresión social» son, por tanto, sinónimos; o más bien la expresión «opresión social» es un pleonasmo: la noción de una causa política, esto es, social, es de hecho parte integrante del concepto de opresión.

Este término es, pues, la base, el punto de partida de todo estudio y también de toda acción feministas. Su utilización modifica radicalmente los datos de la sociología y también los de todas las ciencias humanas.

Deja obsoletas todas las actuaciones «científicas» que no incluyen el concepto de opresión al hablar de un modo u otro, a un nivel u otro, de las mujeres. Un estudio feminista es un estudio encaminado a explicar la situación de las mujeres; toda vez que esta situación se define como una situación de opresión, resulta imposible utilizar sin incurrir en incoherencias unas premisas teóricas que, al no incluir este concepto, lo excluyen.

En consecuencia, una actuación feminista no debe limitarse a aplicar al estudio de las mujeres, con «buena voluntad política», las premisas no modificadas de las ciencias establecidas.

Sería inútil extendernos sobre las premisas de cada disciplina particular que quedan caducas en virtud de ello; sabemos que las de la sociología, por ejemplo, comportan la negación de la opresión de las mujeres y en consecuencia

- no pueden explicarla, no pueden encontrar al final del camino lo que han negado de partida;
- solo pueden enmascararla y, en esa medida, contribuir a perpetuarla.

Sin embargo, podría pensarse que al menos un aspecto de la sociología debería ser compatible *a priori* con el feminismo, con la rebelión; me refiero a la noción del origen social de los fenómenos sociales. Pero esta compatibilidad permanece en estado potencial pues:

a. Una teoría puede llamarse sociológica sin serlo. La mayoría de las teorías sociológicas no solamente niegan la opresión de las mujeres, sino incluso la misma existencia de lo social. El funcionalismo es en última instancia un caso típico de reduccionismo psicológico; el estructuralismo es asimismo un reduccionismo psicológico, aunque distinto del anterior; uno se apoya en el freudianismo –en la universalidad de los instintos–, el otro se apoya en la universalidad de las estructuras cognoscitivas. Uno y otro explican las distintas formaciones sociales, y el propio fenómeno social, en virtud de una naturaleza humana.
b. Todas estas teorías son expresiones del idealismo y totalmente incompatibles con la rebelión de los grupos oprimidos en la medida en que afirman que:

- la historia es producto de un funcionamiento individual –universal– biológico;
- existen dominios indiferentes a, e independientes de, las relaciones de poder entre los grupos.

Feminismo y materialismo

Una ciencia feminista –o proletaria– quiere llegar a explicar la opresión; y para lograrlo debe partir de esta. Si es coherente desembocará inevitablemente en una teoría de la historia, pues debe tener una, que escriba y describa la historia en términos de la dominación de unos grupos sociales sobre otros. Asimismo, no puede considerar a priori ningún campo de la realidad o del conocimiento como algo externo a esta dinámica fundamental.

Luego, una interpretación feminista de la historia es «materialista» en el sentido amplio, es decir, que sus premisas la llevan a considerar las producciones intelectuales como producto de unas relaciones sociales y a considerar estas últimas como relaciones de dominación.

Las implicaciones no afectan únicamente a unas teorías o unos campos concretos, a unos contenidos..., sino que también afectan directamente la existencia de estos campos en tanto que tales: sus principios de constitución, esto es, los principios de división de lo real en campos del conocimiento. En efecto, toda categorización o separación en «campos» supone una teoría implícita sobre la

naturaleza humana, sobre la naturaleza de lo social, de la historia[2].

La división del conocimiento en compartimientos estancos es, al igual que el contenido de estos compartimientos o campos, un efecto y también un arma de la ideología.

Materialismo e «interdisciplinariedad»

La idea de que existen unos campos separados de experiencia de los que se ocupan unas disciplinas diferenciadas, cada una con sus propios métodos, que *después* se reúnen para yuxtaponer sus hallazgos, es una idea típicamente antimaterialista. En efecto, ¿en qué consiste esta confrontación de ideas, esta *interdisciplinariedad* tan cacareada? Lo cierto es que solo es el resultado de la disciplinariedad que presupone. La cual, a su vez, se basa en el postulado de que cada uno de los niveles subjetivamente distintos de la experiencia –dentro de la subjetividad de nuestra sociedad– obedece a unas «leyes» particulares: el «psiquismo» a las «leyes» del «instinto», lo «social» a las «leyes» de la «interacción», etc.

El carácter reaccionario de esta forma de proceder se advierte muy concretamente en el estudio de la familia, en el que se separan las relaciones sexuales de los esposos

2 Por ejemplo, ¿la «carne» y el «espíritu» son divisiones de lo concreto o «entradas» del diccionario occidental? ¿Y qué es el diccionario occidental sino la producción intelectual de un sistema social opresivo, su racionalización?

de sus relaciones económicas, de sus relaciones sociales, etc., como si obedecieran a lógicas distintas y heterogéneas. La yuxtaposición de estos «resultados» heteróclitos crea un mosaico carente de interés, desprovisto de significación, pero cuyo interés para la «ciencia» reside precisamente en ese hecho: en la negación de la unidad profunda de todos esos «niveles», todos ellos lugares y medios de la opresión.

«Disciplinariedad» e ideología

En consecuencia, tanto el objetivo como el resultado de la ciencia oficial y de sus divisiones es hacer ininteligible la experiencia humana.

Lo que es cierto en el caso de la sociología también puede aplicarse a las demás ciencias que se reparten con ella el ámbito de las «ciencias humanas». Por ejemplo, el psicoanálisis reclama y reivindica la sexualidad como su campo particular. El psicoanálisis y la sociología no tienen en cuenta la opresión de las mujeres. Al no tenerla en cuenta, la reproducen necesariamente *apropiándosela*: la integran como un dato. Estudian campos particulares de la vida social y de la experiencia subjetiva en los que, y en virtud de los cuales, son oprimidas las mujeres, sin que esta opresión aparezca como tal. Desempeñan, por tanto, una función ideológica concreta: hacer desaparecer la opresión de las mujeres de los «resultados» de sus «estudios»; y como todo es circular, esto solo se consigue a cambio de negarla de entrada.

Sobre la ilusión de que es posible abstraer los conceptos «técnicos» de su contexto reaccionario

La pregunta es, pues: ¿cómo utilizar *contra* la opresión de las mujeres un conocimiento que la presupone? ¿Se pueden utilizar siquiera algunos de sus «elementos»? La respuesta afirmativa a esta pregunta, actualmente predominante, se apoya en la idea de que es posible disociar la filosofía social de ciertas teorías de sus conceptos.

Ahora bien, esos elementos se obtienen a su vez a partir de premisas epistemológicas. Toda ciencia construye su objeto. Lo cual significa que no solo su contenido teórico, sino también los límites y la definición de su campo de aplicación, su dominio mismo, lejos de existir previamente a la disciplina, son una creación de esta.

Y las premisas de todas las ciencias humanas, en la medida en que no plantean las relaciones hombres-mujeres como relaciones de opresión, las plantean, por acción u omisión, como unas relaciones *de otro tipo*.

Estas premisas se hallan, por tanto, en oposición radical con las de la liberación de las mujeres. En consecuencia, un conocimiento que parte de la opresión de las mujeres no puede conformarse con cuestionar tal o cual *resultado* de esta o aquella disciplina. Debe contestar las propias premisas a partir de las que se han obtenido esos resultados, el punto de vista desde el cual se han observado los «hechos», el punto de vista que ha constituido los hechos en hechos; lo que está en entredicho no es solo la interpretación del objeto, sino la mirada que percibe el

objeto y el objeto que esta mirada constituye; llegando por tanto hasta los conceptos aparentemente más «técnicos» y más «neutros».

Es ilusorio pretender llegar a interpretaciones distintas con los mismos instrumentos conceptuales: estos no son más neutros, ni están menos construidos, que los dominios que delimitan o que las teorías –el contenido de las disciplinas– que segregan.

Rechazar la interdisciplinariedad no significa negarse a reconocer que la experiencia subjetiva[3] tiene niveles distintos. Significa rechazar la división actual de la realidad en dominios –feudos– de las disciplinas, división nacida de y que acredita la idea de que existen partes enteras de la experiencia exteriores a la opresión, es decir, a lo político.

Un enfoque feminista materialista opone al *patchwork* de la inter y de la disciplinariedad una dinámica única que se traduce de formas distintas a niveles distintos, *todavía totalmente por definir*.

Este enfoque rechaza el estructuralismo, por ejemplo, no porque este postula la existencia de un nivel cognoscitivo subjetivamente distinto, sino en tanto que imputa a este nivel un *contenido* independiente de las relaciones sociales. Rechaza el psicoanálisis no porque este postula la existencia de un nivel subjetivamente subjetivo, sino

3 Es decir, dentro de la subjetividad de *esta* sociedad, o sea, dentro del marco de su *ideología*.

en tanto que imputa a este nivel un contenido independiente de las relaciones sociales.

Evidentemente, lo social a que nos referimos aquí no es lo «social» de los periodistas –es decir, lo exterior en contraposición a lo «interior», lo superficial, lo que tiene carácter de acontecimiento en contraposición a lo profundo–, sino lo político en contraposición a lo «privado». La preeminencia que concedemos a lo social así entendido tampoco se debe en absoluto a un chovinismo de especialista; por el contrario, se trata de una toma de posición teórica que se enfrenta con la concepción prevaleciente sobre las «especialidades». Corresponde a una visión global de la historia, de las ciencias humanas, por tanto, que excluye toda invocación de factores extrasociales y extrahistóricos.

En efecto, tal invocación, aunque sea limitada, es incompatible con el concepto de opresión.

Pensamiento materialista y situación política de la persona que piensa

Decir que no existen conocimientos neutros es un lugar común. Pero esta afirmación tiene un sentido muy concreto desde nuestro punto de vista. Todo conocimiento es producto de una situación histórica, tanto si lo sabe como si lo ignora. Pero el hecho de que lo sepa o lo ignore cambia mucho las cosas; si lo ignora, si el conocimiento se pretende «neutro», entonces niega la historia que pretende explicar, es ideología y no conocimiento.

Todo conocimiento que no reconoce, que no toma como premisa la opresión social, está negando esta opresión y, en consecuencia, la favorece objetivamente.

Un conocimiento que tomara como punto de partida la opresión de las mujeres constituiría una revolución epistemológica; no podría ser solo una nueva disciplina cuyo objeto de estudio fueran las mujeres y/o una explicación *ad hoc* de una opresión particular. Sería una expresión del materialismo, pero también una renovación del mismo. En efecto, aportaría un punto de vista materialista ignorado hasta el momento –el punto de vista de la opresión de las mujeres–, es decir, un *enfoque* nuevo y no un nuevo objeto de conocimiento; y ese enfoque se aplicaría necesariamente a la totalidad de la experiencia humana, individual o colectiva.

Un ejemplo

¿Cómo puede ampliarse el materialismo? Hasta el momento, este ha significado, ha denotado una teoría de la historia en tanto que historia de la lucha de clases. Pero las mujeres en tanto que grupo estaban excluidas de esas clases: su opresión no se concebía como una explotación de clase. Ahora bien, yo afirmo que la ausencia de las mujeres de la historia, de su representación «materialista», es lo que ha dejado el campo libre para la implantación y/o el mantenimiento de «dominios» reservados, para el acaparamiento de sectores enteros de la experiencia por

parte de unas «disciplinas», esto es de unos puntos de vista, idealistas.

En la medida en que el materialismo podía aplicarse, por ejemplo, a la producción de las ideas –cuya intervención en la explotación de los proletarios, en la «lucha de clases» según la definición tradicional, era evidente–, en esa misma medida se le escapaba todo lo que se consideraba incluido en el campo de la «subjetividad», de la «afectividad», de la «sexualidad»[4]. Era una contradicción patente e inevitable. Y tan inevitable era su aparición como contradicción como la imposibilidad de resolverla. Toda la historia intelectual de la primera mitad y tal vez también de la segunda mitad del siglo xx aparece marcada por la tentativa –por las tentativas continuamente renovadas de unificar los principios de explicación. Estas tentativas adoptaron la forma de intentos de conciliación o reconciliación entre el freudismo y el marxismo. Es innecesario decir que el hecho de que estas hayan sido tan numerosas obedece, sin duda, a que la contradicción es dolorosa, pero también a que cada una de ellas se ha saldado con un fracaso. Fracaso que estaba inscrito en las premisas mismas de esas empresas; se intentaba conciliar esos métodos al nivel de los resultados, olvidando que sus premisas epistemológicas eran inconciliables.

4 *Cosa en sí* como el «psiquismo» para el sentido común *y* para la «ciencia» que reproduce esas categorías, «asociada» al «psiquismo» por la misma ciencia que reproduce la teoría espontánea del sentido común: de la ideología.

El fracaso de estas tentativas se debe a que todas ellas han aceptado la pretensión exorbitante del psicoanálisis, el cual dice ser, no un sistema de interpretación de la subjetividad, sino la subjetividad misma. Como prueba citaré únicamente el hecho de que no solo los partidarios del psicoanálisis sino también la vasta mayoría de la gente considera el rechazo de la teoría psicoanalítica como sinónimo de desinterés por su objeto, de indiferencia hacia –e incluso negación de– la existencia de la subjetividad. En la medida en que aceptaban esta pretensión, esas tentativas estaban condenadas al fracaso puesto que se veían obligadas a aceptar las premisas del psicoanálisis. Pero aceptarlas significa dejar entrar en escena el idealismo. Con el pretexto de introducir el materialismo en la subjetividad, de hecho, se estaba introduciendo el enemigo en la plaza, el idealismo en la historia.

Conocimiento y lucha

¿Pero por qué tenían que aceptar todas estas tentativas las premisas del psicoanálisis, que no es más que una de las formas del psicologismo, a su vez una de las formas del idealismo? Sencillamente porque los dominios que había acaparado el psicologismo *no* eran lugares de enfrentamiento entre los únicos grupos reconocidos como clases, esto es, entre los proletarios y los capitalistas.

En la medida en que estos eran los únicos grupos reconocidos como clases, y toda vez que la teoría materialista

de la historia se reducía a la historia de su enfrentamiento, los dominios en los que no se producía este enfrentamiento quedaban forzosamente excluidos de la problemática de la lucha de clases y, por tanto, del materialismo. La tentativa de W. Reich es ejemplar en este sentido: Reich creyó someter la sexualidad al cayado del materialismo y en realidad lo único que hizo fue traicionar a este último psicologizando la lucha de clases[5].

La sexualidad, ciertamente, es el lugar de una lucha de clases, uno de los campos del enfrentamiento entre dos grupos; pero esos grupos no son los proletarios y los capitalistas, sino las mujeres sociales y los hombres sociales.

Solo la lucha de las mujeres y la conceptualización simultánea de su condición como opresión introducen la sexualidad en el terreno de lo político. Al estampar la palabra opresión sobre el dominio de la sexualidad, la lucha de las mujeres anexiona este dominio al materialismo. La lucha de las mujeres es la condición necesaria de esa anexión. No son nuevas las llamadas en favor de una psicología materialista. ¿Cómo se explica entonces que a pesar de la necesidad reconocida de considerar la «subjetividad» como una de las expresiones, cuando no uno de los engranajes, de la organización social, el procedimiento inverso no haya dejado de avanzar desde que comenzaron esos llamamientos (hace cuarenta años)? ¿Que el

5 ¿Qué se ha *conservado* de la teoría de Reich? ¿Qué la represión sexual causa el fascismo?

biologismo, el instintualismo continúen *reinando* sobre o, mejor aún, *constituyendo* el estudio del «psiquismo»? ¿Que el psicologismo ni siquiera se limite al estudio de la subjetividad, sino que haga estragos en el estudio de la interacción, de los grupos e incluso de las instituciones?

¿Cómo explicar todo esto si no es reconociendo que faltaba la base política para ese conocimiento?

Pero si la lucha de las mujeres es la condición necesaria para la inclusión en el análisis materialista de nuevos dominios de la experiencia, recíprocamente el análisis materialista de todos los lugares de su opresión es uno de los procesos, y un proceso indispensable, de esa lucha.

En la medida en que un dominio quedaba fuera de la lucha de clases, este dominio era inaccesible para el materialismo. Y para que dejara de serlo no bastaba simplemente con que fuera un lugar de *antagonismos reales*; era preciso además que esos antagonismos adoptaran la forma de un enfrentamiento *conscientemente político*. Tal ha sido el sentido de la aparición de los movimientos de liberación de las mujeres. Luego ha venido la conceptualización, pues esta no puede dejar de seguir los pasos de los movimientos sociales reales. La condición de las mujeres no ha engendrado una lucha porque era «política»; lo «político» es un concepto, no un elemento de la realidad concreta. La condición de las mujeres ha pasado a ser «política» en la medida en que ha dado lugar a una lucha y en que simultáneamente se ha pensado esta condición en términos de opresión.

Actualmente se reúnen las condiciones, que anteriormente no se daban, para el advenimiento de una nueva etapa del conocimiento. Por ejemplo, antes las mujeres estaban oprimidas, y también lo estaban en y por la «sexualidad». Pero eso no era suficiente para que se considerara la «sexualidad» desde un punto de vista materialista.

En efecto, la conciencia de clase de los proletarios no es el resultado de la teoría marxista del capital; al contrario, es la teoría marxista del capital que se basa en la premisa necesaria de la opresión de los proletarios. La opresión es una conceptualización posible de una situación dada; y esta conceptualización solo puede proceder de un punto de vista, esto es, de un lugar concreto dentro de esa condición: el lugar de oprimido. Del mismo modo, solo desde el punto de vista y de vida de las mujeres puede concebirse su condición como una opresión. Esta toma de conciencia no es ni anterior ni posterior a la lucha; en otras palabras, se trata de dos aspectos de un mismo fenómeno, no de dos fenómenos distintos.

La lucha de las mujeres es un hecho político concreto, que no se limita a añadir un elemento nuevo al dominio político, sino que lo trastorna de arriba abajo. Podríamos expresar lo mismo diciendo que la conciencia de las mujeres de que están (son) oprimidas modifica la definición misma de la opresión.

Conclusión

El feminismo materialista es, por tanto, un modo de hacer intelectual cuyo advenimiento es crucial para los movimientos sociales, para la *lucha* feminista y también para el conocimiento. Para la primera equivaldrá al paso del socialismo utópico al socialismo científico y tendrá las mismas implicaciones para el desarrollo de esta lucha. Este modo de hacer no podría limitarse –le sería imposible, aun suponiendo que se lo propusiera– únicamente a la población, únicamente a la opresión de las mujeres; al contrario, no dejará intacta ninguna parte de la realidad, ningún dominio del conocimiento, ningún aspecto del mundo. Igual que el feminismo-movimiento se propone revolucionar la realidad social, el feminismo-punto de vista teórico –y ambos son indispensables el uno para el otro– debe proponerse una revolución del conocimiento.

2

Protofeminismo y antifeminismo

El año pasado se publicó un libro, *Palabra de mujer*, que nunca hubiese visto la luz si no hubiesen surgido simultáneamente en todos los países occidentales unos movimientos de liberación de la mujer y que, curiosamente, no menciona en ningún momento la existencia de estos movimientos. Su problemática, esto es, su modo de plantear los problemas, se sitúa antes de la acción colectiva, en los primeros momentos de la rebelión individual, en lo que se podría llamar el protofeminismo. Cada frase es una respuesta a la pregunta implícita: «¿Soy inferior?», pregunta que constituye el principio de la rebelión pero que también puede ser el final si no se va más allá, o, mejor dicho, si no se transforma la pregunta. Y este interrogante va dirigido a los hombres, como todo el libro. Esto se hace cada vez más evidente a medida que se avanza en la lectura. Al final, A. Leclerc los interpela claramente: «Sabed que...». Nunca se dirige a las mujeres, salvo para

echarles una bronca, sermonearlas, hacerlas responsables de su propia opresión.

Postura defensiva, acusadora y justificadora, búsqueda de legitimación («reconoced que mi combate contra vosotros es justo»), nada podría alegrar más al opresor. Y efectivamente así fue[6]. Pero sería simplista desacreditar este libro simplemente porque su autora quiere separarse de las demás mujeres, es decir, situarse en una postura competitiva y no solidaria con ellas, y porque ha sido aclamado por los hombres. Lo importante son las *causas* de que así haya sido –y esto no ha ocurrido solo por la razón ya expuesta–; en otras palabras, interesa averiguar en qué sentido el libro no contribuye a hacer avanzar al movimiento de las mujeres, sino que por el contrario refuerza el sistema.

Efectivamente, por muy sola y aislada que se sienta A. Leclerc, su libro manifiesta una corriente de opinión mucho más amplia, que aparece sistematizada incluso dentro de algunos grupos que se reclaman del «movimiento»[7], pero que solo constituye una *tendencia* en la medida en que representa una *tentación* más general. Lo cual, por otra parte, es la razón de su sistematización y

6 Véanse los comentarios de prensa, particularmente *Le Quotidien de Paris*: «Salido del movimiento de liberación de las mujeres, este libro plantea una contestación radical de sus fundamentos». Cito de memoria, pero no hay duda de que, para el comentarista, eso era toda una felicitación (!).

7 Junto con el libro de Luce Irigaray, si bien este representa un aspecto de esta sistematización distinto y que trataremos en otro texto.

también el motivo del interés de este libro, en tanto este es la única expresión escrita de dicha sistematización.

Las razones por las cuales el libro de A. Leclerc y la corriente de pensamiento que ella representa conducen del protofeminismo al antifeminismo, en el fondo son sencillas. A. Leclerc no se mueve del terreno de los hombres, del terreno de la ideología, tanto en su «explicación» de la opresión de las mujeres como en su «acusación» de los hombres. Todo su sistema de pensamiento se basa en el idealismo y sus variantes –naturalismo, biologismo–, toda su argumentación utiliza las premisas fundamentales e interrelacionadas de la ideología dominante:

- los hombres y las mujeres tal como existen en la actualidad, y «la parte» que les toca a unos y otras, son entidades dadas, véase naturales. La jerarquización interviene *después e independientemente* de estas divisiones y de su contenido: «La división entre las *tareas* de los hombres y las de las mujeres han surgido siguiendo *otros criterios* que los de la opresión social, pero una vez instaurada y reconocida, el hombre ha hecho todo lo necesario para que se conciba como una separación entre una buena y una mala parte»; y «en su origen, la división y reparto de tareas se hizo de modo racional y juicioso».
- las ideas dirigen el mundo; los valores son los que determinan la organización social, y no a la inversa: «he buscado en nombre de qué ellos

exigían, desdeñaban, podían... glorificarse [y he encontrado] *sus valores* inscritos en el firmamento de la grandeza y de la dignidad humanas».

Del idealismo...

Desde el momento en que confunde el pretexto –*en nombre* de qué oprimen los hombres a las mujeres–, las razones que *ellos* expresan –con la causa– las razones reales –de la opresión, en que no pone en cuestión la división del trabajo –lo cual es lógico, por otra parte, si todo ocurre en el terreno de los valores morales–, el terreno está abonado para lo que sigue a continuación: «La desvalorización de la mujer y su estatus de inferioridad (se articulan en) la depreciación, el menosprecio, el asco de aquello que, *tradicional o naturalmente* [el subrayado es mío], le es otorgado. Conviene admirar aquí cómo el uso del «o» coloca en pie de igualdad las diferencias naturales y la división tradicional, por tanto social, del trabajo. La confusión que la autora crea, o más bien mantiene entre ambos órdenes heterogéneos de fenómenos, es paralela a la confusión entre hombres y mujeres en sí y hombres y mujeres en tanto que categorías sociales. Es el escollo de todo su razonamiento, pero es también la base de la ideología sexista. Este biologismo conduce inevitablemente al idealismo.

En efecto, desde el momento en que el reparto cultural de las actividades sociales *se equipara a*, y es *tratado como*, la diferenciación de las funciones biológicas de

reproducción, se impone la problemática de la «valorización». Por lo que respecta a las funciones biológicas, se puede pensar de entrada que, puesto que constituyen un *dato*, la opresión solo puede intervenir *después* (al menos, hasta que se constatara que incluso entonces esta no solo consiste en «descrédito» y que este descrédito tiene otras finalidades que lo trascienden). Si luego tratamos las funciones sociales igualmente como *un dato*, el único problema que se plantea es, efectivamente, el de su apreciación subjetiva. Vemos concretamente cómo el naturalismo sostiene el idealismo.

Sin embargo, incluso desde su mismo punto de vista, su conjunción no da tan buenos resultados, pues conduce a una tautología. Teniendo en cuenta estas premisas, la frase ya citada puede reescribirse como sigue: «si el reparto de las funciones sociales se considera un dato, entonces la desvalorización de las mujeres tiene su origen en la depreciación de sus trabajos». Pero la segunda parte de la frase presupone una articulación superflua; en efecto, si funciones sociales equivale a funciones naturales, hacer ciertos trabajos es sencillamente hacer un trabajo de mujer. ¿Y dónde estriba la diferencia entre ser una mujer y tener una actividad de mujer? La frase puede reescribirse entonces así: «la desvalorización de ser mujer tiene como origen la desvalorización de ser mujer».

Más adelante, la ecuación se enriquece con otro término: «La pretendida inferioridad de la mujer nunca hubiese podido dar lugar al nacimiento de una sólida *explotación* [el subrayado es mío], más aún nunca se

hubiese podido concebir esta inferioridad, si las tareas domésticas que *le eran propias* no hubieran estado consideradas viles, sucias e indignas del hombre». Aquí, el trastocamiento de la causalidad tiene tres grados: la «inferioridad» –factor ideológico– aparece como la *causa* de la explotación, y tiene a su vez como causa otro factor ideológico, la «depreciación» de la «parte de las mujeres». Si la ecuación anterior conducía a una tautología, esta se encuentra llena de paradojas: los trabajos domésticos no son ingratos «per se», sino que *se decreta que lo son*, y esa es la causa de la pretendida inferioridad de las mujeres, causa a su vez de su explotación. ¿Pero, cómo pueden *imponer* los hombres su negativa apreciación de los trabajos domésticos antes de estar en situación de, sencillamente, imponer, esto es, de dominar?

Si los trabajos domésticos son «naturales» para las mujeres, ¿cómo sorprenderse por el hecho de que los hombres los juzguen indignos de ellos? ¿Cómo pueden considerarse tan solo «indignos de ellos» toda vez que les son sencillamente imposibles desde esta óptica, igual que les es imposible ser mujeres?

Manteniéndose con valentía en su callejón sin salida, A. Leclerc dice: «No se puede pretender destruir la idea de su inferioridad (de la mujer, como siempre) o el hecho de su explotación, si no nos enfrentamos también, y *muy particularmente* [el subrayado es mío], al desdén, al desprecio o a la piedad, igual da, del destino de la mujer, ya sea biológico (reglas, parto) o tradicional (tareas

domésticas por ejemplo)». Una se pregunta *dónde* radica la explotación, pues si las tareas domésticas constituyen el «destino» de «la» mujer, y si lo que plantea problemas es que este se considere ingrato, esto significa que esta reputación es injusta, luego falsa; en otras palabras, que el «destino» *no* es ingrato. ¿Cómo puede sublevarse la autora *a la vez* contra el «miserable destino» de «La Mujer» y contra el hecho de que este se *considere injustamente* miserable? ¿En qué consiste exactamente la explotación? ¿Únicamente en la «injusticia» de la «depreciación» del «destino» de «La Mujer»? ¿O acaso esta depreciación da lugar a la explotación de un destino que en sí mismo no es ni ingrato ni miserable? Y, en caso afirmativo, ¿cuál es esa explotación?

El idealismo ha llevado a A. Leclerc a este atolladero analítico –a confundir el efecto (la depreciación, esto es, la racionalización) con la causa (la explotación)– y también a un atolladero político, puesto que este análisis implica, en efecto, que se trata de cambiar, *no tanto la realidad de la vida de las mujeres, como la apreciación subjetiva de dicha realidad.* Ni se discute ni se describe la explotación real –material– de las mujeres, que solo se menciona para postular que es:

1. menos importante que la depreciación en el mundo de los valores.
2. una consecuencia, en el caso límite fortuita, de esta depreciación.

Vuelve a tratar este tema en el capítulo sobre los beneficios que obtienen los hombres de la explotación de las mujeres: «La mujer no está primordial ni fundamentalmente explotada... está efectivamente oprimida, pero de otro modo... él (el Hombre) espera de ella mucho más de lo que habitualmente consigue del esclavo, el negro o el argelino. Lo que quiere de ella es reconocimiento». La distinción de A. Leclerc entre una opresión de las mujeres, que sería ante todo *psicológica*, y la opresión de los otros seres humanos, que sería ante todo *material*, es tan arbitraria como radical. Cualquier opresión produce un beneficio psicológico: el reconocimiento, entre otros. Ignorar este hecho es dar prueba de una notable falta de cultura política y también simplemente de información sobre los movimientos políticos *contemporáneos*. Ni siquiera hace falta viajar; los militantes negros americanos, ¿qué digo?, ¡hasta los sociólogos! han escrito sobre el tema por lo que respecta a las relaciones Negros-Blancos en el Sur y si a uno no le gustan las traducciones, Aimé Césaire y Frantz Fanon han escrito en un perfecto francés. La devoción, la admiración de los esclavos y de los sirvientes han constituido el tema de toda una literatura conmovedora. Gustave Flaubert[8] y Jack London[9], sin ir más lejos, han escrito una serie de relatos

8 Flaubert, Gustave (1877) [1998], *Tres cuentos*, trad. Mauro Fernández y Alonso de Armiño, Alianza, Madrid.

9 En particular, en London, Jack (1911) [2008], *Relatos de los Mares del Sur*, trad. Carmen Criado Fernández, Alianza, Madrid.

inmortales sobre este tema. Subsiste el hecho de que el «reconocimiento» es *un* beneficio entre otros y también un *medio* para conseguir los otros beneficios. El «reconocimiento» permite:

1. Disimular el carácter de *extorsión* de los servicios que prestan los oprimidos, presentándolos como donativos voluntarios.
2. Disimular los *mecanismos* de esta extorsión; así, el siervo no da (no se considera que dé) su trabajo gratis al señor porque este se ha apropiado de los medios de producción, la tierra, sino en señal de reconocimiento por su protección (contra los otros señores, es decir contra él mismo).
3. Sobre todo, permite que la extorsión adopte *formas diversificadas*. Y esto no distingue la opresión de las mujeres de las demás opresiones, sino las opresiones de fidelidad, de *dependencia personal* –respecto a una clase–, como la explotación capitalista. Las personas sometidas a una dependencia personal con respecto a un individuo –la esposa, el siervo, el esclavo– no deben una prestación en especie o en tiempo a su señor, sino que este puede utilizar a su gusto la totalidad de su capacidad de trabajo.
4. Finalmente, es evidente que el reconocimiento, la admiración, el amor también constituyen satisfacciones en sí.

Volviendo a las esencias de A. Leclerc, dado que el «Hombre» puede prescindir a veces de un trabajo concreto –las prestaciones forzosas impuestas a la mujer en efecto son multiformes– A. Leclerc deduce de ello que él puede prescindir *siempre* de su *fuerza de trabajo*. Y puesto que el reconocimiento es uno de los beneficios de la opresión, deduce que es el más importante. Y una vez así lo ha decretado, deduce de ello que ese es el beneficio *determinante* y que los beneficios materiales solo son, por una parte, los subproductos, de aquel y, por otra parte, beneficios *contingentes*, esto es, no necesarios.

Se ve claramente el idealismo y su avatar, el psicologismo, en acción. A. Leclerc toma el modo en que al mismo tiempo se justifica y se vive la opresión por su causa real y llega a la siguiente conclusión: «Que él (el Hombre) a veces le haga sudar sangre a ella (la Mujer) y la obligue a matarse trabajando no es más que una consecuencia particular de su tipo de relación y no en modo alguno un hecho determinante». ¡Qué bonito eso de «consecuencia particular»! ¡Y qué bonita manera de no decir nada! En efecto, en definitiva, entre dos personas o entre dos grupos, ¿qué cosa no es una «consecuencia particular de su tipo de relación»?

Una vez pasada la admiración, descubrimos claramente aquí el discurso ideológico según el cual las mujeres limpian la casa no porque esta es su forma de *ganarse la vida*, sino por amor, «libremente», y para el cual solo es un accidente estadístico, una fortuita coincidencia, que

todas las mujeres decidan demostrar su amor de la misma forma y a las mismas horas.

Una vez postulado el «reconocimiento» como el móvil y el beneficio, la opresión material de las mujeres queda automáticamente excluida como móvil y como beneficio, y solo subsiste como un *hecho*, por demás molesto. Sin embargo, la teoría del reconocimiento nos demostrará que esa opresión material solo es necesaria desde un punto de vista psicológico: «Ha sido preciso que las labores domésticas se vivan como ingratas, viles, ha sido necesario que la mujer sufra para testimoniar su reconocimiento». Colmo de los colmos, el sufrimiento de las mujeres no es resultado de su explotación sino al contrario, su explotación proviene de su sufrimiento, no es más que un medio para hacerlas sufrir, e incluso esto no es la meta deseada, ya que el sufrimiento no es otra cosa que el medio para demostrar la devoción. No es culpa de nadie que la devoción se demuestre con el sufrimiento (?) y solo es un puro azar que en ese proceso de sufrir las mujeres realicen algunas tareas de las cuales se benefician los hombres, siempre, claro está, por pura casualidad. Ellos estarían igualmente satisfechos si las mujeres pudiesen sufrir sin hacer nada.

Es una teoría interesante en la medida en que nos muestra cómo A. Leclerc no solo ha aprovechado una serie de lecciones de ideologías de distintas épocas, sino que además ha sabido integrarlas. Así, nos encontramos con la vulgar doctrina del siglo XIX según la cual la riqueza

de los ricos solo era una manifestación –¿retribución?– de su superioridad moral y la pobreza de los pobres el resultado –¿el castigo? – de su inmoralidad, y también reconocemos la doctrina, más científica, que en la misma época presentaba la plusvalía como la «recompensa» de la abstinencia (del capitalista), así como el psicologismo triunfante del siglo xx –el psicoanálisis–, del que hemos podido ver algunas expresiones en una película como *Portero de noche* y que explica los campos de concentración por el masoquismo de los judíos y la opresión de las mujeres por el sadismo masculino.

Finalmente, A. Leclerc hace una unión entre psicologismo y biologismo, otro avatar del idealismo, cosa que no debe sorprendernos, pues ya sabemos que psicologismo, biologismo e idealismo son los tres pilares de la ideología. La alteración de la causalidad, la creencia de que la superestructura ideológica –la depreciación de las mujeres es la causa, y no el efecto, de la organización social–, no es una interpretación idealista entre otras; es la propia ideología. El naturalismo –versión vulgar del biologismo– es al mismo tiempo expresión y soporte del idealismo. En efecto, la «teoría» antes mencionada exige que la división de las tareas entre hombres y mujeres se considere como derivada de (y del mismo orden que) la división sexual en la procreación: es una condición *indispensable* para poder situar la problemática de la valorización al nivel de los valores morales, y *únicamente* a ese nivel, haciendo abstracción de la base material del valor.

El idealismo también necesita al biologismo en la medida en que plantea que las ideas –los valores– rigen el mundo y, más concretamente, determinan la organización social. En consecuencia, es preciso buscar el origen de estos valores *fuera* de la sociedad. Es indiferente que este origen sea inmanente (perteneciente al orden de la naturaleza) o trascendente (perteneciente al cielo platónico de las ideas) y así lo demuestra el hecho de que se pasa fácilmente del uno al otro. El atribuir *valores* a la naturaleza no es más que la *proyección sobre la tierra* del cielo platónico. En ambos casos los valores son extrasociales y extrahumanos. Inmanencia y trascendencia constituyen los dos modos intercambiables en que la sociedad proyecta sus creaciones fuera de ella misma, merced a lo cual «el hombre (A. Leclerc en este caso) se pasa en la falsa moneda de su dueño».

Por tanto, el biologismo no es más que una de las formas del enfoque consistente en intentar encontrar la explicación de lo social, fuera de lo social, pero es una forma con la que necesariamente nos topamos en un momento u otro cuando se aplica este enfoque. No es de extrañar entonces que A. Leclerc, en su búsqueda de la producción inmanente de valores trascendentes, llegue a la siguiente aberración, en la cual forzosamente debía desembocar a corto o a largo plazo: el origen de los valores de opresión –en su problemática, valores «masculinos»– reside en el *modo de eyaculación de los hombres*. Sí, han leído bien.

Utilizar el modo de pensamiento de los hombres –y de los demás opresores pues no creo que la ideología sea secretada como una hormona, esto es, a través de cualquier biología– por hipótesis no puede explicar ni aclarar la opresión de las mujeres y A. Leclerc lo demuestra *a contrario*. No es posible utilizar la ideología en contra de ella misma, y en este sentido el término «contraideología» es falso, ya que una verdadera contraideología sería un análisis que desenmascararía a la ideología, dejándola en lo que es: una ideología. Invertir los resultados con el mismo método no destruye la ideología, no produce una contraideología, sino otra ideología, o mejor dicho, otra *versión* de la misma ideología. Esto ha hecho precisamente A. Leclerc. La lucha ideológica es útil en dos aspectos, es decir que tiene dos sentidos o dos funciones principales:

- *analizar* la ideología dominante en tanto que ideología, esto es, como *racionalización* de la opresión real de las mujeres. Ahora bien, solo se puede probar que es una racionalización demostrando que es: 1.º) falsa y 2.º) útil al sistema. Esta demostración implica, o mejor dicho, *exige* que se dé una explicación no ideológica –no idealista de la opresión de las mujeres, al igual que la desmistificación de la ideología es necesaria para esta explicación.
- Y, en segundo lugar, implica adquirir otra imagen de nosotras mismas, lo cual exige la destrucción de la imagen negativa que la ideología da de las

> mujeres. No basta para esto que el contenido de la ideología –la imagen negativa– sea desenmascarada como falsa; también es preciso que se identifique ese contenido como ideológico, que se relacione ese contenido falso con *lo que lo produce y lo justifica*: la organización social, y más concretamente la organización opresora de la sociedad.

Ahora bien, por el mismo motivo que el libro de A. Leclerc no consigue su primer objetivo, esto es, explicar la opresión de las mujeres, tampoco consigue el segundo.

...a la ideología

Si se presta atención, la argumentación de A. Leclerc aparece exactamente como la ideología sexista vista en un espejo: invertida pero idéntica. Al igual que la ideología sexista, A. Leclerc basa el antagonismo entre los sexos en un antagonismo de *valores*; e igual que los hombres «demuestran» la «inferioridad» de las mujeres, ella «demuestra» su «superioridad». Y para ello, al igual que la ideología sexista, tiene que recurrir a un *orden natural de los valores*. ¿Este, por regla general, es desfavorable a las mujeres? Ningún problema. A. Leclerc no deduce de ello que el «orden natural de los valores» es una construcción ideológica, sino que de ella se ha hecho una *falsa lectura* o tal vez incluso una falsificación de la misma, sustituyendo el *orden verdadero* –que existe– por una réplica.

Toda su demostración consistirá en esto. Pero primero –como todas las ideologías– tiene que postular *un valor supremo*: un valor *en sí*, que solo debe su valor a sí mismo y que por tanto es el origen y la medida de todos los demás valores. Este valor es la VIDA (el valor-vida abstracto es a la vez punto de encuentro del biologismo y del idealismo y su común apoteosis). Al igual que las otras medidas están depositadas en el Pabellón de Sèvres, A. Leclerc deposita la medida-vida en el cielo de las ideas platonianas. Después de esto, solo le queda «demostrar» que los valores «masculinos», medidos en relación a este VALOR, carecen de valor. Y forzosamente tiene que ser así, toda vez que ella los denomina «valores de muerte». Para eso, escoge hábilmente, esto es, arbitrariamente, algunos textos de destacados falócratas o necios, como Malraux, lo cual no tiene demasiado mérito, o bien interpreta a su manera algunas citas recortadas de otros falócratas menos notorios, como Sartre. Finalmente, con igual habilidad, esto es mediante una generalización abusiva, imputa los resultados de su interpretación al conjunto de los hombres, o sea a una categoría biológica.

No niego que esto dé grandes satisfacciones a algunas mujeres, o cierta satisfacción a un gran número de mujeres. Siempre resulta divertido demostrar al enemigo que se puede dar la vuelta a su problemática. Pero existe una gran diferencia entre divertirse y creer poseer el arma absoluta, y es peligroso confundir ambas cosas; en efecto, el enemigo también puede darle otra vez la vuelta a dicha arma, etc. Lo que sorprende no es que A. Leclerc

utilice este juego, sino que realmente «se lo crea». La inversión a que somete la actitud masculina debería desmistificar para ello no solo las conclusiones, sino la propia actitud. Si este valor supremo, valor-patrón, existiese, en realidad sería exterior a los distintos autores y por consiguiente igual para todos. Sin embargo, mientras A. Leclerc ve el valor supremo en la vida y la capacidad de engendrarla, San Agustín lo sitúa en otra parte (no me pregunten dónde...). Cada dos personas, y debería decir cada quince, o cada quince millones de personas, han escogido su medida en función de los resultados a los que querían llegar y que estaban establecidos ya de antemano.

A pesar de estar sobre aviso, A. Leclerc utiliza en todo momento lo que ella misma llama «la palabra del hombre», el sistema de pensamiento de la opresión y sus procedimientos. *Todo su* libro es un ejercicio de retórica «masculina», ideológica. Reencontramos en él todos los procedimientos de dicha retórica: la simplificación, la reducción, la confusión entre la parte y el todo, *la sustitución del análisis por la analogía*. Estos procedimientos son particularmente virulentos en el aventurado pasaje sobre «el modo de eyaculación». Para llegar *a deducir* el modo de funcionamiento existencial de toda una categoría de individuos concretos a partir del funcionamiento, o mejor dicho de la interpretación del funcionamiento, de uno de sus órganos físicos, es preciso recurrir primero sin demasiados escrúpulos a algunos sofismas directamente extraídos del pensamiento mágico:

- pasar sin más de la sexualización física a la hipótesis que se trata como un postulado, cuando esta hipótesis no tiene hasta la fecha un ápice de fundamento;
- postular además (postulad, postulad, siempre quedará algo), algo no solo difícil de imaginar sino francamente imposible: la *reproducción* de mecanismos fisiológicos al nivel psíquico;
- postular igualmente que el funcionamiento de la persona queda (1) adecuada y (2) suficientemente (a) descrito o (b) explicado a través del funcionamiento de algunas de sus células;
- prescindir totalmente de la intervención de la conciencia que no solo distingue el nivel físico de los demás niveles sino que además *lo fundamenta* como nivel.
- a cambio de esta desconcienciación del psiquismo –si podemos llamarla así–, describir una serie de procesos fisiológicos con términos que solo se aplican a los fenómenos de conciencia, como pueden ser actividad, pasividad, etc., en definitiva aplicar a lo fisiológico la conciencia que se niega a lo psíquico.

Reconocemos aquí el mismo razonamiento merced al cual San Pablo, Freud, Suzanne Lilar, San Agustín, Ménie Grégoire y otros tantos, fundamentaron su teoría de la «feminidad». El razonamiento que permite deducir «científicamente» la «pasividad» de las mujeres,

seres totales dotados de conciencia, a partir de la pasividad imputada al... óvulo en el proceso de procreación, y la «actividad» de los hombres, seres totales, etc., de la actividad atribuida a un espermatozoide –que no puede evitarlo– en el mismo proceso. ¿Qué hace A. Leclerc? Invierte pura y simplemente las conclusiones, pero adopta las mismas premisas. Atribuir los «valores de muerte» al modo de eyaculación, es la vuelta al revés de «tota mulier in utero»: «totus vir in ejaculatio».

Esta inversión sigue manifestándose en la conclusión de la fábula de los orígenes que, al igual que Freud, Engels, etc., tampoco ella nos evita. Y además ni siquiera tiene el mérito de ser original en la inversión; en efecto, Mead[10], Bettelheim[11], y Hayes[12] entre otros, han señalado hace ya tiempo un equivalente paralelo al «deseo de pene». El temor de castración de Hayes, los celos del poder de parir de Mead y Bettelheim, se transforman para ella en «resentimiento (del hombre) contra su madre». No es nueva la tentación de intentar explicar lo social en función de lo psicológico; al contrario, es tan vieja como el mundo. Parece ser que únicamente en China se empieza

10 En particular: Mead, Margaret (1949), *Male and Female: A Study of the Sexes in a Changing World*, William Morrow and Company, Nueva York.

11 Bettelheim, Bruno (1954), *Symbolic Wounds: Puberty Rites and the Envious Mal*, The Free Press, Glencoe, Illinois.

12 Hayes, H. R. (1965), *The Dangerous Sex: The Myth of Feminine Evil*, Pocket Books, Nueva York.

a comprender que recurrir a la naturaleza humana es una característica del pensamiento reaccionario.

Nada de lo que se dice en este libro ofrece, no diré ya una explicación, sino ni siquiera el esbozo de una clave que nos permita abordar el problema de la opresión de las mujeres[13]. Tanto cuando trata de la actualidad como de los orígenes, llegamos siempre al mismo callejón sin salida puesto que en todas partes aparece el mismo método: el idealismo reina siempre. A. Leclerc ha hecho una lista de los móviles, pero al igual que muchas malas razones no constituyen una buena razón, muchos móviles tampoco representan un medio. Sigue en pie la pregunta inicial. Que los hombres deseen, necesiten reconocimiento[14], de acuerdo. ¿Pero de dónde sacan los *medios* para conseguirlo? E incluso si su biología los llevase a despreciar los valores de la vida, seguiríamos sin explicarnos –aun aceptando esta hipótesis aberrante– qué es lo que les permite *imponer sus* «contravalores». Allá ellos (o mejor dicho ella) si sienten «resentimiento» contra sus

13 Que es sin duda alguna el tema, pero va mezclando con una manifiesta falta de honestidad las propuestas generales con rasgos de experiencia personal, para poder siempre recurrir a esta línea de defensa: «Pero estoy hablando de mí» –¿cómo «contestar» un testimonio, una experiencia? – y sin embargo dar a sus generalizaciones un carácter de autenticidad, de *verdad* del testimonio personal sin exponerse a la crítica –así lo cree ella–, que no es sino el precio que hay que pagar cuando se pretende generalizar. Este es un caso ejemplar del uso deshonesto que se puede hacer del discurso en primera persona, uso que se va extendiendo.

14 ¿Y son acaso los únicos?

madres o algo peor incluso. Pero entre el odio, incluso el más intenso –y acepto que A. Leclerc lo imagine negrísimo– y la *venganza*, entre el sentir y el actuar, hay un paso inmenso, el de la *posibilidad instrumental*, el único que nos interesa y que, curiosamente, todos se saltan.

Como ya señaló Beauvoir a propósito de Engels, se dan «razones» de la dominación de los hombres *que presuponen esta dominación*. El «predominio de sus valores» es un buen ejemplo de estas razones que no son tales.

La invalidez del procedimiento seguido por A. Leclerc no procede tanto del hecho de que haya escogido situar su discurso al nivel de los valores. Esto por sí solo como máximo entrañaría el riesgo de reducir el interés de su libro, pues es algo que se ha hecho ya muchas veces. Más de una autora, o de un autor incluso, ha señalado, y con convicción, que la depreciación de las mujeres no solo era injusto sino que además estaba en contradicción con los valores reconocidos de nuestra cultura. En cuanto al contraste entre las mezquinas actividades de los hombres y sus pretensiones, este pocas veces ha escapado a las mujeres, que no se han privado de ponerlo de manifiesto, seguras de dar en el clavo. Es cierto que esto es un consuelo y no deben desperdiciarse las ocasiones de reír. Pero A. Leclerc sabe, y lo dice en alguna parte, que si el ridículo matase, la especie «macho» estaría en vías de desaparición. ¿Qué espera entonces, pues, de este «aguijonazo del ridículo»?

La invalidez de su tesis tampoco se debe –sino todo lo contrario– a su esfuerzo positivo por atacar los mitos

que convierten la biología de la mujer en una desventaja *en sí misma*. Esta lucha ideológica es positiva, útil, necesaria, y esta es sin duda la razón de que este libro, aunque reaccionario en su conjunto, no haya dejado indiferentes a las feministas radicales. Su falta, incluso su pecado, consiste en no relacionar nunca los valores con la organización social y material. Esto sería una simple omisión si, como otros muchos autores, A. Leclerc hubiese decidido tratar los valores a un nivel *puramente descriptivo*. Pero no se limita a esto, sino que les concede un papel causal en la opresión, por una parte, y lo que es más grave, explica estos valores en virtud de otros. Ya no se trata, por tanto, de la elección de un nivel de descripción, sino de la elección de una *teoría explicativa*. Omitir relacionar los valores con la organización social a nivel de la descripción no perjudica a la ideología; en cambio, optar por privilegiar los valores a un nivel explicativo, hace más que eso: este proceder *compendia* la ideología de la opresión.

Este prejuicio inicial, invalida los dos objetivos del libro, a saber, 1) la reconquista por parte de las mujeres de una imagen positiva de su ser biológico y 2) la elaboración de una teoría de la opresión.

1. Incluso el modo de abordar la depreciación del «destino» biológico de las mujeres queda deformado y desvirtuado a causa del idealismo de A. Leclerc. La razón esencial, que no puedo tratar ampliamente aquí, estriba en que la recuperación de una imagen positiva de nosotras no pasa solo ni principalmente por la recuperación de una

imagen positiva de nuestras funciones «procreativas». También y sobre todo pasa por nuestra capacidad de definirnos no solo a través de estas funciones; por la recuperación de nuestros órganos y funciones *no procreadoras*[15] como parte específica de las mujeres, esto es, una parte igualmente integrante y definidora de nosotras mismas. Pero si el libro de A. Leclerc tiende a revalorizar las funciones procreadoras, también tiende a encerrarnos en ellas, reduciendo a ellas nuestro ser, nuestro gozo, nuestro valor (e incluso todo valor: «El valor innegable, original de la mujer», la adecuación vida-placer, etc.). En definitiva, sigue definiendo a las mujeres como las definen los hombres, la ideología, esto es, en relación a los hombres y, más concretamente, a nuestra *utilidad para ellos*, utilidad que reside en nuestra facultad de dar a luz, única cosa que ellos no pueden hacer.

2. Incluso la revalorización necesaria del periodo y del parto queda deformada políticamente por el idealismo, por el hecho de no tener en cuenta la realidad social. Es evidente que a partir de las premisas de A. Leclerc, es imposible elaborar una teoría de la opresión, pues ya hemos visto que estas premisas son idealistas. Solo falta demostrarlo a propósito de un ejemplo muy preciso que hace

15 Es duro a pesar de todo tenerlo que recordar.

pareja –si puede decirse así– con lo «que naturalmente se atribuye a las mujeres»; me refiero a lo «que tradicionalmente se les imparte»: el trabajo doméstico.

La revalorización de la regla

Sin duda es muy útil revalorizar nuestro cuerpo, nuestro modo físico de estar en el mundo, pero esto solo tiene un sentido como parte del combate global. Sin embargo, A. Leclerc disocia, por una parte, este objetivo de la lucha política, colectiva, que ella no considera, y, por otra parte, incluso muestra mucha ambigüedad al nivel en que ella se sitúa, debido precisamente a que aísla por completo el nivel ideológico, que ella considera el más importante, independiente de los demás niveles, y como *único* campo de lucha. Solo utiliza, por ejemplo, las palabras que describen los actos más físicos: vagina, parto, etc. En el periodo, en el parto, existe un elemento físico, no social; pero también existe un elemento social. Ambos no se diferencian, en la realidad, pero subsiste el hecho de que la regla no es simplemente un fenómeno físico. Y así lo dice, por cierto, A. Leclerc, aunque implícitamente, al abogar por una actitud distinta en relación con la regla. Efectivamente, implica que la forma de vivir el periodo es contingente, puede cambiar, que su sentido puede ser otro, lo cual sin duda significa reconocer que su sentido no viene *dado* con, y a partir del momento en que aparece, la sangre sino que, como toda *significación*,

viene dado por la conciencia, y por consiguiente por la sociedad.

Pero la cultura no solo impone un *sentido* a un acontecimiento que, al pertenecer a la «physis», está desprovisto de él. La sociedad, la cultura impone también una *forma material* de vivir coactivamente este acontecimiento. No existe un parto «puro», sino los partos en Europa, en Asia, en Polinesia, etc. Una no tiene «la» regla, la misma, en todos los medios sociales y en todos los países, sino su regla, que varía en cada cultura y subcultura. En Occidente, la regla no es desagradable *únicamente* porque la cultura desvaloriza la pérdida de sangre; se trata de un acontecimiento material y *objetivamente* desagradable, dictaminado como tal por la necesidad. No se trata únicamente de mi *actitud* respecto a mi regla; la actitud de los demás, sus pretensiones, sus expectativas, sus exigencias son para mí tan concretas y tangibles como lo es una silla. La regla social es un ámbito material de conducta para el individuo. Hay que esconder la regla; no se trata de una invención de mi espíritu, sino de una coacción que se me impone y que es totalmente exterior (y material) para mí. Como dice incluso la misma A. Leclerc, se me impone el comportarse «como los demás días», cosa *materialmente* difícil, cualesquiera que sean mis «valores». Y cualquiera que sea *mi* interpretación de la pérdida de sangre, no puedo dejar de sentir esta obligación de disimulo como algo desagradable. No solo no puedo hablar de ello, sino que además no constituye un motivo válido de inasistencia. [Cuando era pequeña, cada

vez que me dolía el vientre durante la regla, hablaba de crisis, de *apendicitis*]. No tengo derecho a tener mi periodo, y esto queda de manifiesto simple y eficazmente, prescindiendo incluso del *tabú* de la palabra, por el hecho de que no tengo *los medios* de tenerlo: todo está materialmente concebido para una población *que no tiene la regla*. Tenerla fuera de casa es siempre una situación si no dramática al menos sumamente embarazosa. En los aseos públicos no hay tampones ni compresas, ni lugares donde cambiarse, ni un lugar donde tirarlas, con lo cual se corre el riesgo de obturar los váteres. A. Leclerc advierte correctamente esta restricción –¿por qué, se pregunta, debería actuar como los demás días?, *no soy* la misma de los demás días–, pero parece ignorar la pregunta esencial, a saber: ¿cómo pueden cambiar de actitud las mujeres mientras tener la regla siga siendo la misma *experiencia concreta*?

La sociedad hace todo lo posible para hacernos creer que las condiciones *materiales* de la regla o de la maternidad *emanan* del acontecimiento *físico*: que estas *condiciones construidas socialmente son* condiciones *naturales*. Y nos lo hemos creído durante mucho tiempo. Muchos solo ven la posibilidad de suprimir las molestias de la regla eliminando el acontecimiento físico en sí. A. Leclerc sigue el mismo razonamiento, aunque invirtiendo la conclusión; en efecto, para ella la regla también es totalmente natural, pero naturalmente «buena». Ignora de buena fe, igual que de mala fe lo hace la cultura, que esta ha transformado este acontecimiento, neutro en sí, en

una *desventaja real*. En consecuencia, no existe una sino dos intervenciones de la cultura:

- la desvalorización del cuerpo y de la fisiología de las mujeres;
- la desventaja material creada por las condiciones sociales.

Ambas están obviamente relacionadas. A la sociedad le es tanto más fácil desvalorizar la pérdida de sangre –el hecho de ser hembra– en la medida en que toda mujer puede constatar que tener la regla constituye realmente una desventaja. Recíprocamente, a la sociedad le es tanto más fácil imponer estas condiciones como algo inevitable en la medida en que las mujeres están convencidas que la regla –el hecho de ser hembra– es una maldición natural. A la sociedad le interesa ocultar que la regla no es un fenómeno natural, sino construido. Y la ideología –la interpretación del fenómeno–, interiorizada y expresada por las mujeres bajo la forma de *vergüenza*, juega un papel importante en esta construcción. Pero esta parte ideológica es absolutamente inseparable de la parte material, ambas están enlazadas sin solución de continuidad y se necesitan una a otra. En efecto, esconder las compresas es en primer lugar una *imposición externa*; esta imposición provoca una vergüenza subjetiva, y finalmente, en una tercera fase, el disimulo aparece como *expresión* de esta vergüenza provocada de hecho por la necesidad de disimular.

Al desvalorizar su periodo, las mujeres no solo siguen los dictados de un lavado de cerebro, no se limitan a «adoptar valores masculinos», sino que también reaccionan de una manera sana (sin masoquismo) ante la desventaja real. En cambio, cuando desvalorizan la regla en sí –como fenómeno físico–, además de despreciarse a sí mismas aceptan la versión ideológica, esto es, que la desventaja es natural y no social. La lucha consiste por tanto en separar, en distinguir lo que es distinto y que la sociedad confunde. Pero cuando no se analiza lo que tiene de social, de *impuesto*, este fenómeno que por el momento viven todas las mujeres bajo el nombre de «la regla», se está haciendo el juego a la sociedad. En efecto, si no se tiene en cuenta el aspecto social es imposible sentirnos orgullosas de algo que es *efectivamente* desagradable y valorizar la regla. Además, suponiendo que fuese posible, esto nos llevaría a «asumir» la desventaja, tal y como nos lo pide la sociedad. Cualquier intento de hacernos aceptar mejor las obligaciones sociales es peligroso y en ningún caso puede calificarse de «liberador». Por esto la «revalorización del cuerpo de las mujeres», sin más precisiones, es un proyecto sumamente ambiguo. Puede significar la lucha contra la desventaja real, única condición para la revalorización de la función natural, la cual, solo una vez revalorizada materialmente puede llegar a ser subjetivamente positiva. Y el combate para cambiar las actitudes solo es positivo a condición que cambie en algún aspecto la vida concreta de las mujeres, esto es, que

desemboque en una lucha contra las restricciones que se imponen a sus cuerpos.

Pero la «revalorización» también puede significar el *abandono* de esta lucha. Puede actuar a favor de la ideología, que presenta cualquier insatisfacción que sientan las mujeres como un rechazo de una misma, del propio cuerpo. La «revalorización» emprendida por el psicoanálisis, la prensa femenina y Margaret Mead, entre otras, está encaminada a hacernos aceptar la desventaja social junto con el fenómeno físico. Esta doble aceptación desemboca en el masoquismo: tiende a que las mujeres acepten que amarse es amar el sufrimiento. El valor «autoaceptación» no es neutro, solo se dirige a las mujeres y su origen es bastante reciente. Es fácil reconstruir su historia, que no es larga; en efecto, aparece en el preciso instante en que nace el feminismo, como una nueva arma ideológica para lograr que las mujeres acepten su sumisión.

Queda claro que la «valoración» o la «revalorización» han de ser cuidadosamente examinadas, pues pueden actuar en dos sentidos totalmente opuestos. Bajo el disfraz «liberacionista», puede camuflarse un nuevo avatar de la ideología dominante. El término autoaceptación no solo es sospechoso a causa del contexto histórico. En efecto, ¿qué significa aceptarse? ¿Qué es ese «una misma» que una acepta? En la medida en que se acepta el «una misma» sin cuestionarlo, o bien se equipara este a la persona histórica, o bien, no se menciona su aspecto histórico y por

tanto se lo niega implícitamente y se considera la persona histórica como una persona natural, nos hallamos ante una noción ahistórica y reaccionaria. Independientemente de sus intenciones, dadas sus omisiones e implicaciones, la tesis de A. Leclerc parece actuar objetivamente a favor de la ideología y de la represión de las mujeres.

3

El trabajo doméstico o la opresión material

A. Leclerc señala efectivamente que lo que no tiene valor es *todo* lo que hacen las mujeres, y no solo el trabajo doméstico. Pero aun así vuelve a plantear el tema de la *naturaleza intrínseca*, del *interés intrínseco*, del *valor intrínseco* de este trabajo. Sin embargo, ese no es el problema, puesto que *todo lo* que está *hecho por* las mujeres carece de valor. ¿Cómo lo resuelve A. Leclerc? Responde que los hombres «se equivocan» y que el trabajo doméstico sí tiene un valor. Se sitúa en el mismo terreno que a ellos les permite afirmar –también rotundamente– que ese trabajo no tiene valor. Comete un error al no contestar a su propia pregunta: «¿Qué significa el interés de una tarea?» Pues responder a esta pregunta supone responder que el «interés» o el «valor» de una tarea no guardan relación con su «naturaleza» y están determinados por *otros criterios*; las relaciones de producción dentro de las

cuales se hace la tarea explican *a la vez* su «interés» subjetivo y su valor objetivo, esto es, social.

Sin embargo, el mismo término «valor» hubiese debido alertarla: en nuestro idioma, *valor* implica *precio*. Lo que no tiene valor es lo que no tiene precio: aquello por lo cual no hay que pagar, aquello por lo cual no se cobra.

¿Qué significa «el interés de una tarea» y, más concretamente, qué significa «tarea» en esta expresión? Este término aquí resulta mistificador ya que se utiliza como sinónimo, equivalente, de trabajo o de profesión. Reducir la profesión o el trabajo a la tarea técnica permite plantear una pregunta falsa: ¿en qué sentido es más interesante cumplir una *tarea* de ejecutivo que una *tarea* de maestro, una *tarea* de maestro que una *tarea* de barrendero? El sofisma del asunto reside en que, dentro de esta problemática, la definición de barrendero es: «hombre que maneja una escoba». Pero no hay nada más falso. Un barrendero es un hombre que maneja una escoba *por cuenta de otro* y a cambio de una *remuneración irrisoria*.

Vemos claramente que el hecho mismo de preguntarse por el «interés intrínseco de las tareas» se basa en la confusión entre la tarea técnica y el *trabajo*. Ahora bien, este engloba no solo la tarea técnica, sino también sus *condiciones de ejecución y de remuneración*, en dinero y en prestigio, la posición social del que lo ejecuta, etc. Esta pregunta, que oculta completamente todos estos factores, es ideológica y ha de ser *abandonada*. Punto. Más

adelante veremos cómo el *no* haberlo hecho ha llevado a A. Leclerc a otros callejones sin salida.

A. Leclerc cuestiona las razones que se han dado para juzgar poco interesante el trabajo doméstico, y tiene razón, como *tarea* no es ni más ni menos interesante o embrutecedor que otras *tareas*. La prueba está en que se puede decir de modo igualmente convincente que el trabajo doméstico es particularmente expresivo y creativo, o, por el contrario, que es particularmente repetitivo, alienante, etc. Dudar de la validez de este juicio debería llevar lógicamente a A. Leclerc a entrever por lo menos que la causa de la desvalorización del trabajo doméstico no puede residir en su «interés», que los *criterios* utilizados no son apropiados. Pero ella, sin embargo, los conserva; no discute estos criterios sino simplemente su utilización y toma partido en la estéril discusión en torno a la «creatividad/repetitividad». No rechaza la pregunta, sino la respuesta, sin ver que la que está mal planteada es la primera y no por casualidad. A partir del momento en que puede constatar que lo que está desvalorizado no son las *tareas* de las mujeres –puesto que todas las hacen–, sino su *trabajo*, debería poder plantearse la pregunta correcta: ¿para quién hacen este trabajo las mujeres y dentro de qué relaciones de producción se realiza? Por el contrario, insiste en pensar que el trabajo doméstico ha sido desvalorizado porque se ha «juzgado que no era interesante» (cabe señalar que identifica completamente *interés* subjetivo con *utilidad* social). Persiste en buscar criterios de interés, o de utilidad –pues no distingue lo

uno de lo otro–, de tipo extrasocial, basados en una experiencia a la vez subjetiva (del sujeto) y no relacional. En esto sigue a Beauvoir que ve –¿veía?– la opresión de las mujeres como resultado de la «inmanencia» (!) de sus tareas. «La inmanencia» y «el interés intrínseco» de una tarea son del mismo orden; son conceptos mistificadores por cuanto suponen e implican que, en definitiva, las relaciones sociales están basadas en relaciones con las cosas, con el mundo natural. Sin embargo, no solo no existe relación con el mundo natural, sino que *encubrir* las relaciones *entre las personas*, presentándolas como relaciones entre o con las cosas, es una característica bien conocida (o debería serlo) de la ideología burguesa (me niego a citar la página del gran antepasado).

La fábula de A. Leclerc es un ejemplo perfecto de la manera de poner la historia cabeza abajo, típica del pensamiento ideológico. A. Leclerc nos describe una sociedad hipotética donde las mujeres serían superiores porque «dan la vida». Postula por tanto un «valor natural», pero los términos de esta expresión sencillamente *se contradicen*. La naturaleza no conoce ni puede segregar valores; estos son un hecho de las sociedades, y de las sociedades humanas, al igual que cualquier fenómeno que implique la *conciencia*. La idea según la cual los valores de la sociedad podrían tener su origen *fuera* de esta, igual que la idea de que nuestros sentimientos podrían proceder de fuera de nosotras mismas, no es ni más ni menos que el regreso al cielo de las ideas de Platón.

A lo largo de su exposición, queda claro que para A. Leclerc la jerarquía social es una *jerarquía* de valores y que estos no solo existen con anterioridad al orden social, sino que provienen de la Naturaleza. Es el trastocamiento, la negación del pensamiento materialista, o simplemente político, según el cual los valores solo tienen una función dentro de la jerarquía en la medida en que la reflejan y la justifican, en tanto que *medios* creados *por y para ella*, y no como *causas*.

Adelante con los orígenes o una robinsonada más

Fiel a su intento de originalidad, A. Leclerc sigue a la horda de los autores y cae en la trampa habitual: busca la explicación de la *actual jerarquía* en las «condiciones originarias de la Humanidad». Pero, puesto que estas por ahora se desconocen –y se desconocerán aún por mucho tiempo–, solo se trata de un pretexto para una proyección –sería más exacto decir «inyección»– clásica en las condiciones actuales hacia un «más que pasado», proyección al término de la cual nos las vuelven a mostrar..., esta vez «historizadas». Evidentemente, esta jugada no se hace con la historia que podría defenderse –aunque muy poco, la pobre–, sino con un «origen» que solo podemos «reconstruir», o lisa y llanamente, *inventar*. Esta mítica reconstrucción es una negación del espíritu cuando no de la letra del historicismo. Al no poder derivar

honestamente la historia de la naturaleza, se pretende que se parte de la historia, pero de una historia *anterior a* la historia: de un momento *deshistorizado*, y en consecuencia *naturalizado*, de la historia.

A. Leclerc sigue pues con su «inyección» a esta pobre «humanidad primitiva» que ha visto ya muchas cosas raras, y seguirá viéndolas porque el proceder parece ganar adeptos con el uso. Aunque tiene la habilidad de no citar sus fuentes –ni aquí ni en otras partes del libro–, sin embargo, las reconocemos: se trata de la teoría de Engels, que ciertamente da mucho de sí. «La primera división del trabajo es natural, es la división del trabajo entre los sexos». También es el primero –o digamos más bien el más importante– error de Engels, y A. Leclerc, que no cita sus fuentes, lo reproduce totalmente. Después de mostrar que cualquier división del trabajo es la consecuencia y el medio de la jerarquización y de la opresión, Engels considera sin embargo que la que existe entre sexos es «natural» y que en este caso, pero *solo* en este –«ojo, no me hagáis decir lo que no he dicho»– la jerarquía *sigue* y no *precede*. Reniega de su propio método, oscureciendo así no solo este análisis sino todos los demás. En efecto, ¿si se puede trastocar el orden causal para las mujeres, por qué no hacerlo en los demás casos? El error es inherente al planteamiento. Han pasado cien años y numerosos estudios han dejado patente que el *contenido* de esta división era *variable, luego no natural*.

Utilidad intrínseca y utilidad social

Pero sigamos a A. Leclerc quien, siguiendo a muchos otros, también busca la causa de la jerarquización y de la valoración diferencial de los trabajos en la *utilidad* de dichos trabajos. En este aspecto es interesante comparar las tesis de A. Leclerc y las de Elizabeth Gould Davis [*The First Sex*]. E. G. Davis sostiene que las mujeres «originarias» no hacían «lo que se cree», sino que hacían «útiles» –agricultura, etc.– y que *por consiguiente* –lo interesante es este «por consiguiente»– *debían* estar en la cumbre de la jerarquía. A. Leclerc dice que las mujeres «originarias» hacían efectivamente «lo que se cree», pero que estas cosas eran, son, tan «útiles» como las demás (las que hacían y hacen los hombres). Se trata entonces de demostrar, o bien que las mujeres hacían, hacen, cosas *juzgadas útiles por nuestra cultura* (que oprime a las mujeres) y que *nos hemos engañado* sobre la *naturaleza* de sus tareas, o bien que las mujeres hacían, hacen, cosas *juzgadas inútiles*, pero en «*realidad*» útiles y nos hemos «engañado» en cuanto a lo que es útil. Todo lo cual se basa en la ingenua idea de que el *valor social* de los trabajos viene determinado por su *utilidad* social. Hace cien años, alguien demostró que si existían gentes «útiles», estas eran sin duda los obreros. ¿Acaso se trata de sacar de su error a la clase dirigente que, según parece, no *percibe* la utilidad del obrero especializado?

División del trabajo, valoración de las tareas y jerarquía

Aquí, la «inyección» es evidente. A. Leclerc vuelve a cometer a nivel histórico el mismo error que ya cometió a nivel sincrónico. Se sabe que el contenido de la división sexual del trabajo varía pero que incluso en aquellos lugares donde los hombres hacen lo que aquí hacen las mujeres, su trabajo no está desvalorizado, sino por el contrario *valorizado*. Hay que estar ciegos para no ver que no es cualquier posible utilidad intrínseca de la tarea lo que determina la autoridad que ejerce y el prestigio que se otorga a su ejecutante, sino que por el contrario es la autoridad que ejerce el ejecutante la que determina cómo valora la sociedad la «utilidad» de la tarea.

Fuentes reales de la valorización y de su contrario

Todos los trabajos efectuados por mujeres tienen un punto en común que no es su contenido sino su relación de producción. Y esto permite responder a la pregunta de A. Leclerc: «¿Por qué se ha juzgado inferior, vil, etc. la parte de las mujeres?» Ya no es necesario recurrir al contenido de esta parte, cosa por otra parte imposible puesto que este varía. Este juicio aparece entonces como lo que es: la expresión en el mundo de los valores morales de las relaciones de distribución, del valor material. ¿Existe alguna diferencia entre plantar mijo o patatas? Sin embargo, en alguna sociedad africana, lo uno es

«glorioso» = elevado, y lo otro, humillante = bajo. Las mujeres plantan el mijo, que los hombres se apropian, y estos plantan las patatas que ellos mismos se apropian. Lo elevado y lo bajo expresan la realidad de la posición social de mujeres y hombres. Pero además también las justifican. En un trastocamiento típico de un proceso idealista, cuya consustancialidad con la ideología queda perfectamente demostrada en este caso; el valor inferior del trabajo de las mujeres, expresión y por tanto consecuencia de su *estatus* inferior, queda erigido en causa del mismo; la desposesión de las mujeres se «explica» –se justifica– por la «inferioridad» de su trabajo. De la misma forma, se desvaloriza a las mujeres y a la reproducción no porque los hombres «se encuentran» en la posesión dominante y porque «resulta» que «no aman la vida», sino porque las mujeres hacen hijos *para los hombres.*

Nos podemos plantear ahora otra pregunta, que A. Leclerc no se plantea (y no es de extrañar que no lo haga). ¿Si se desvaloriza cualquier trabajo realizado en determinadas condiciones –condiciones que consisten en el hecho de que una persona distinta del producto se apropia del producto de este trabajo–, entonces a qué viene y para qué sirve, la división del trabajo?

De hecho, mirándola más de cerca, esta división no existe tanto como atribución diferencial y rígida de los trabajos según su naturaleza, es decir como división *técnica* del trabajo. ¿Acaso ha existido esta alguna vez, al menos en nuestra sociedad?, cabe preguntarse. Las mujeres llevan la contabilidad de sus maridos y hacen las mismas

operaciones que los contables bien remunerados (y respetados, esto es, valorados). Hacen diplomacia para sus maridos y realizan las mismas operaciones que los diplomáticos bien remunerados (y respetados, etcétera). A partir del momento en que ya no se confunde, como hace continuamente A. Leclerc, la *tarea*, esto es, el puesto de trabajo, la operación técnica, con el *trabajo en su conjunto*, esto es, la tarea más las relaciones de producción en el marco de las cuales se efectúa esta, vemos, por una parte, que la división técnica del trabajo tiende a desvanecerse, a desaparecer como hecho empírico bajo la mirada de la observadora y, por otra parte, que la valorización diferencial de los trabajos no tiene su origen en el aspecto *técnico* de la división del trabajo. También constatamos que la pregunta planteada por A. Leclerc es clarísimamente circular. En efecto, ella se pregunta por qué cierto trabajo, como por ejemplo «llevar la contabilidad del marido», no es prestigioso; ahora bien, esta falta de prestigio forma parte integrante de dicho trabajo, que se realiza *gratuitamente para otra persona*.

División técnica y división social del trabajo

Si bien existe cierta división sexual del trabajo, esta no va ligada a las tareas sino al estatus del trabajo considerado en su conjunto, del cual la tarea constituye solo una parte. Así se dice, por ejemplo, que el trabajo doméstico está reservado a las mujeres. Y esto es cierto si entendemos como tal el estatus, las condiciones de ejecución, las relaciones de producción de dicho trabajo, pero es falso si

entendemos como tal las operaciones técnicas que lo componen a nivel instrumental: lavar, planchar, cocinar, etc. Los lavanderos, planchadores y cocineros también efectúan estas operaciones *técnicas*. Lo que constituye el «trabajo doméstico» no es cada operación concreta, ni tampoco la suma de todas ellas, sino su particular organización, que a su vez es resultado de las relaciones de producción dentro de las cuales está inmersa la ejecutante: por ejemplo, el lugar, el carácter técnico dependen directamente de la relación de producción; «en casa» significa «gratis para el marido».

Como todo el mundo, A. Leclerc cree poder fundamentar un análisis sincrónico erróneo (¿o inexistente?) buscándole una base en el pasado. En consecuencia, proyecta a un *origen* lo que ella considera el motivo –en el sentido de «motivo justificado»– de la división sexual del trabajo y llega así a la reconstrucción que ya conocemos. Nos toca oír de nuevo la descripción del manoseado, pero siempre desalentador, cuadro de la llamada «horda primitiva» donde todas las mujeres *amamantan* (al mismo tiempo, cada día y durante toda la jornada) y donde todos los hombres *cazan* (al mismo tiempo, etcétera). Previamente ya había denunciado como un *mito* la idea según la cual la maternidad genera incapacidad... ¿Por qué ha tenido que ser un hombre –Théodore Sturgeon[16]– el primero que ha ridiculizado estas «reconstituciones históricas» y a sus autores?

16 En un libro de ciencia ficción: Sturgeon, Théodore (1960), *Venus plus X*, Pyramid Books, Nueva York.

¿Que se ha preguntado por qué no suponer que las mujeres más fuertes iban a cazar con los hombres más fuertes, mientras permanecían en el campamento las mujeres más débiles junto con los hombres también más débiles? El grado de estupidez general queda bien patente cuando no tenemos más remedio que responder que, en las actuales circunstancias esto exigiría un audaz esfuerzo de imaginación. En efecto, él no va demasiado lejos y este intento de desembarazarse de una imaginería «gravosa» tampoco nos permite escapar del cuadro.

Es preciso poner en tela de juicio el postulado de la importancia –mayor que en la actualidad– de la fuerza en la prehistoria de la humanidad, así como el de la clasificación de los individuos según su fuerza y, más aún, de su clasificación en *dos* clases (¿por qué solo dos, incluso aceptando *esta* clasificación, lo cual presupone haber aceptado previamente el primer postulado, totalmente arbitrario?). En cuanto se evoca el «campamento primitivo» salen a la luz todas las divagaciones y todos los fantasmas. Unos fantasmas extrañamente ordenados, por cierto; fantasmas colectivos que siguen todos las mismas pautas generales:

- todas las mujeres están embarazadas o amamantan a la vez, o mejor aún, todas las mujeres están *siempre* embarazadas o amamantando;
- el embarazo o el amamantamiento suponen una total incapacidad para satisfacer sus propias necesidades,

- (imaginar a las mujeres perpetuamente embarazadas implica que) ellas no controlan su fecundidad. Suponiendo que pudiesen controlarla y si mantenemos la hipótesis de la incapacidad, sin duda no se colocarían en situación de verse incapacitadas;
- por tanto, esto implica –y cuantas más mujeres embarazadas vemos en el campamento, más necesaria es la implicación– que las mujeres *ya están* dominadas.

Luego nos encontramos una vez más ante un razonamiento circular: se pretende explicar la dominación en virtud de una situación que presupone la dominación (sobre los *hechos* referentes a las economías que más se pueden parecer a las economías primitivas, esto es, las de cazadores y recolectores, véase M. Sahlins[17] Resumiendo brevemente, estas son exactamente *lo opuesto* de los mitos occidentales: la recolección basta con creces para nutrir a los individuos y no es una tarea absorbente ni ardua, las mujeres recogen en algunas horas lo suficiente para abastecerse abundantemente, realizan diariamente esta tarea y aún les queda tiempo para echar varias breves siestas, como por cierto también hacen los hombres, y tan contentas).

17 Sahlins, Marshall David (1974), *Stone Age Economics*, Tavistock Publications, Londres, particularmente el ensayo «The Original Affluent Society», incluido en este volumen.

Esos mitos además son contradictorios en sí. En efecto, aún en el caso de admitir, por mor de la argumentación, que el embarazo y el amamantamiento suponen, no una total incapacidad, lo cual rebasa los límites del buen sentido, pero sí una menor movilidad, ¿cómo explicar entonces el paso de la incapacidad *parcial y temporal* de *algunas* mujeres, a la *exclusión permanente* de *todas* ellas de *categorías enteras* de actividades, o más extensamente de posiciones? Sin embargo, se presenta esta última situación –una rígida división sexual de las actividades– como una consecuencia *natural* de la primera. Es evidente, que no se puede tratar de una consecuencia *natural*, ni de una preocupación por una «racionalización» (A. Leclerc), del trabajo. Sin embargo, no se quiere ver que en este paso la «naturaleza» no solo no juega, sino que no *puede* jugar ningún papel y que por tanto existe necesariamente una intervención de lo social. Esta intervención se intenta disimular presentando el paso de la situación *A* a la situación *B*, como una *evolución* muy «gradual», «insensible», etc. Cualquiera que sea la gradación histórica –el tiempo que dure esa transición–, no nos hallamos ante una gradación, sino ante un cambio *brutal*: se pasa de lo natural a lo social, y el momento o la duración del cambio no alteran este hecho. Y quienes han inventado este «paso», por cómodo que sea su bagaje y acomodaticia su integridad intelectual, no pueden evitar que en este caso un progreso pasito a pasito o a grandes saltos conduzca al mismo resultado: un espantoso salto epistemológico, o más sencillamente lógico.

No se trata de proponer una reconstrucción distinta, de añadir una piedra más al edificio cuando lo que se tambalea son los cimientos. Al contrario, se trata de no entrar de ningún modo en una problemática inaceptable. En efecto, bajo el pretexto de plantear una pregunta histórica, se está haciendo en realidad una pregunta ahistórica: «¿Cuáles son las causas *naturales* que han provocado la supremacía de los hombres?». Se postula, por tanto, que la «sociedad original» sería, habría sido, menos «social» que las sociedades posteriores. Y, por otra parte, se piensa, sin decirlo, que si se puede probar que la opresión de las mujeres se debe en última instancia a su «debilidad», con ello se establece al mismo tiempo que esta opresión es legítima. En cuyo caso, y *solo en este caso*, se piensa que el hecho de que la dominación sea materialmente *posible* la hace también moralmente *justa*. Existe, pues, una interpretación implícita de los «hechos» que se establecen y esta interpretación, reservada una vez más solo al caso de las mujeres, vincula la *inevitabilidad* y la *legitimidad*. Esta es, por otra parte, la *única* razón por la cual se intenta demostrar que la opresión de las mujeres era «inevitable». En consecuencia, las premisas de la «pregunta», ya comportan un postulado moral –un juicio político– y un postulado científico inaceptables. Y, además, ¿cómo se responde a ella? Pues, inyectando a la «naturaleza» –calificada de más «activa»– de esta sociedad mítica, y apenas social, las construcciones –y racionalizaciones– *sociales* actuales, en particular la transformación por obra de la *opresión* de la biología de las mujeres en una

desventaja. En otros términos, se atribuye a la «naturaleza» de esa sociedad hipotética, la *cultura* de la nuestra.

Una vez más, lo que está en entredicho no son las respuestas a la misma pregunta, así como las problemáticas que de hecho asocian con ella y son inseparables de ella desde un punto de vista lógico, a saber, la problemática psicologista e idealista de la dominación como consecuencia de la «intolerancia hacia la diferencia» y sus premisas: división «natural» de las partes, oposición «natural» de las categorías sociales (identificación de los machos con los hombres, de las hembras con las mujeres), etc. Es preciso abandonar pura y simplemente estas problemáticas, al igual que los falsos problemas que hemos ido encontrando (discusión sobre el interés o la utilidad «intrínsecas» de las tareas) y en consecuencia también las problemáticas políticas que de ellos se desprenden o que al menos se asocian con ellos: «Revalorización» de las partes, reivindicación de «la Diferencia», etc. Estas reivindicaciones quedan forzosamente invalidadas porque surgen de problemáticas idealistas y porque ellas mismas, inevitablemente, son idealistas y por tanto reaccionarias: transforman la lucha *concreta* de individuas *concretas* contra una opresión *concreta*, en querellas de «valores», en combates de «esencias» cuando no de «principios».

Ya hemos llegado donde queríamos llegar: si en algún lugar se observa una rígida división del trabajo técnico entre los sexos, esta es producto de la cultura y no de la naturaleza. Por otra parte, hemos visto que, por lo menos en nuestra sociedad, lo que está prohibido a las

mujeres no son ciertas tareas, sino el efectuarlas en determinadas condiciones; no tanto hacer diplomacia como ser diplomático, no subirse a un tractor, sino subirse a él en condición de patrón o incluso de obrero a quien se le *paga* por hacerlo, etc.

Luego la división técnica del trabajo no es necesaria para la jerarquía. En ese caso, ¿existe esa división técnica? Y si es así, ¿dónde y por qué? *Esto* sería un tema de investigación muy válido. La única hipótesis que podemos lanzar por ahora, en el presente estado de no elaboración, es que allí donde existe, allí donde a las mujeres se les prohíben unas *tareas* y no unos *trabajos*, ello se debe a que, por alguna razón, esas tareas solo tienen *un* modo de ejecución, en otras palabras, allí donde las tareas son indisociables de su modo de ejecución. De lo cual se desprendería que las *tareas que no pueden realizarse de modo subalterno tienen que estar prohibidas a las mujeres*. En resumen, se constata que:

- la división sexual del trabajo no es una división de las tareas sino una división de los trabajos,
- los trabajos comportan, como parte integrante de su definición, la relación de producción: la relación del productor con el producto,
- la división de las tareas técnicas sería un subproducto de un artefacto social que completa o se confunde con la jerarquía de estatus (cuya base evidentemente son las relaciones de producción). En África, por ejemplo, unas relaciones de producción diferentes –unidas a, y que a su vez

> engendran unos estatus jerarquizados, puesto que los hombres adultos son propietarios de sus productos y las mujeres y los jóvenes son no-propietarios de sus productos– corresponden también, y de manera rígida, a unas producciones materiales diferentes, de modo que tal producción animal o vegetal *siempre* se produce dentro de un modo determinado de producción, y tal otra producción dentro de tal otro modo.

Protofeminismo o antifeminismo

La distancia con la realidad también es enorme cuando A. Leclerc dice: «No pregunto por qué se ha dado esta parte a las mujeres, sino por qué se ha juzgado que esta parte era inferior»; en efecto, es imposible contestar a la segunda pregunta sin *plantear* la primera. Pero ella no se la plantea porque, como muchos otros, empieza preguntándose por qué está desvalorizado el trabajo y luego considera la *tarea*, eludiendo la variable intermedia y central: el hecho de que el trabajo no se define solo por la tarea, sino también y sobre todo por la relación de producción, y de que en el trabajo lo desvalorizado es este y no la tarea por una simple razón, a saber, que la relación de producción es la relación del productor con el *valor* producido.

Por consiguiente, *a partir del momento en que se atribuye a las mujeres, a los negros, a los proletarios –poco importa– una «parte» no de tareas sino de trabajos y por*

consiguiente relaciones de producción, queda instaurada la jerarquía (la «valorización» en términos de A. Leclerc). *Esta no se instaura después ni independientemente, sino dentro y en virtud del mismo proceso de atribución de las «partes»*: de división *social* –y no técnica– del trabajo.

Queda resuelta así la cuestión del interés subjetivo y de la valorización moral de la tarea (dentro del orden de los valores); el interés subjetivo y el valor social son ciertamente un reflejo de la realidad. El no-valor objetivo (la gratuidad y la obligación, pues ambas van unidas) del trabajo doméstico queda reflejado en el no-valor subjetivo de este trabajo. De modo que la reivindicación de A. Leclerc de que se «revalorice» este trabajo, esto es, que se coloque en un lugar más elevado dentro del universo de los valores desencarnados, es absurda y, además, criminal. En efecto, cuando se conoce el origen del valor objetivo, que no tiene nada que ver con la utilidad social, intentar realzar el valor subjetivo del trabajo doméstico significa pura y simplemente reforzar el lavado de cerebro que contribuye a impedir que las mujeres se rebelen contra su servidumbre. Este intento no data de ahora; toda una generación de ideólogos americanos, entre ellos M. Mead y A. Montagu[18] (no me molestaré en citar a los psicoanalistas), han colaborado en el empeño y solo han conseguido revalorizar la glorificación «vulgar» del papel de madre y esposa, presentándolo bajo un disfraz

18 Montagu, Ashley (1953), *The natural superiority of women*, Lanham, Altamira Press.

pseudocientífico o, peor aún, *pseudofeminista*. Por cierto que la conclusión de A. Leclerc sigue perfectamente la tónica de esta escuela que C. Byrd ha llamado «neomasculinista», esto es, el antifeminismo disfrazado de pseudofeminismo[19].

Las ideas de esta escuela son muy simples: la dominación de las mujeres por los hombres es algo malo que debe cesar. Pero no se trata aquí de cosas tan triviales como la dependencia económica de las mujeres y su opresión material. No. Todo ocurre al nivel de los *valores*. Lo que se lamenta es la falta de consideración de que son víctimas. Dentro de esta misma línea, las mujeres no *hacen un trabajo*, sino que son *portadoras* de valores; valores morales por supuesto, los valores del «principio hembra»: la dulzura, el amor por la vida, etcétera. Su situación de «segundo orden» (opresión es una palabra muy fea o que tal vez es preferible reservar para otros que la merecen más), se debe a que no se reconocen esos valores en su justa valía.

Ahora bien, esos valores –no las mujeres– pueden aportar algo al mundo, que como se puede constatar, no va por muy buen camino. Y justamente –¡maravillas de las maravillas!– los valores femeninos, la dulzura ya mencionada, la comprensión, la *sensibilidad hacia los demás* (¡y qué remedio!), la innata aptitud para lavar pañales y demás ideas platónicas, *contrarrestarían* –si fuesen «tenidas

19 Bird, Caroline y Welles Briller, Sara (1969), *Born female; the high cost of keeping women down*, Pocket Books, Nueva York.

en cuenta»– la violencia (dinámica), el sentido de la muerte (prometeico) de los valores masculinos, buenos en sí mismos, que son la fuente de donde *brota* la cultura, pero que tampoco deben darse en exceso, y como ya son demasiado abundantes, ahí tenemos todas esas guerras, y ahora la contaminación, producto de esos *valores*, se lo digo yo. Bastaría entonces reconocer y utilizar el antídoto que –¡maravillas de este mundo!– crece justo al lado del veneno, a los valores femeninos, para matar dos pájaros de un tiro: equilibrar el mundo –devolverlo a su equilibrio natural– y contentar a las mujeres. Esta ideología no solo se basa en la idea de una partición total y sexual del mundo, sino que la prolonga y la perfecciona; representa ni más ni menos que el reparto del cielo de las ideas.

Pero también, y, sobre todo, es la aplicación a las mujeres de la gran idea gaulliana de *la participación*. Capital y trabajo deben reconocerse mutuamente necesarios y, por tanto, apreciarse. Y desde luego son mutuamente necesarios, ¿pero de qué forma? La propuesta de que «sin caza, no habría cazadores» no tiene para el cazador el mismo sentido que tiene para la caza la propuesta de que *sin cazador, no habría caza*. Para un análisis despiadado de esta ideología, véase el Gran Antepasado, siglo XIX (sí, s., tampoco la participación es algo nuevo). La «complementariedad» tan elaborada por A. Leclerc[20], ya sea

20 En una conclusión que, como puede verse, alcanza altas cotas de originalidad: matrimonio entre capital y trabajo, «esponsales» y «alianzas» entre los sexos tienen el mismo soniquete, una tonada ya demasiado familiar para nuestros oídos. Dejaré que otros se

entre capitalistas y proletariados, o entre hombres (sociales) y mujeres (sociales), *no tiene otro significado.*

Post scriptum

Quisiera insistir en que he analizado esta «Palabra de mujer» no porque sea única, sino porque por el contrario es la palabra de una corriente de ideas mucho más amplia. Y esta corriente es importante no tanto por las ideas que defiende –que lejos de ser originales corresponden en todos los aspectos a la ideología– sino por su situación política.

Efectivamente, los movimientos de mujeres han desencadenado, como era de prever, una contraofensiva generalizada procedente de todos los horizontes, de la universidad y el Gobierno, de la izquierda y la derecha, y que adopta todas las formas, desde el ataque obsceno –el más franco– hasta la hábil recuperación –más deshonesta– y por lo tanto más eficaz. Sin lugar a dudas, la forma extrema, y por tanto más peligrosa, de esta recuperación es la que es más «interior», tanto en el plano institucional como político. Ahora bien, estas son las dos

---

encarguen de juzgar el valor revolucionario de sus propuestas prácticas para resolver de golpe, de un solo golpe, *tanto* el «problema» de las mujeres *como* el de los viejos: las primeras deberían emplear benéficamente sus aptitudes biológicas y ofrecer a los segundos lo único que según ella les falta, ¡que los «mimen»! «Mimar» acompaña invariablemente la palabra «viejos» en este libro y eso es *todo* lo que su situación le inspira a A. Leclerc. Sin comentarios.

características de la corriente que expresa el libro de A. Leclerc; un libro que habla en nombre de las *mujeres y* que se presenta como un proyecto de *liberación.*

Tres meses después de redactar este texto, la publicación en *Le Nouvel Observateur* de un documento de M. Righini titulado «¡Ser mujer, por fin!» confirma, por si era necesario, que no nos equivocábamos al tratar el libro de A. Leclerc, no como un caso aislado, sino como una de las manifestaciones de la citada corriente. M. Righini sigue la tesis de A. Leclerc, a quien cita a menudo, en compañía por cierto de una serie de neomasculinistas de otra generación como S. Lilar y A. Breton. Asimismo, P. Guillott, que es inglesa y escribe en el *Cosmopolitan*, retoma exactamente la misma línea en sus «Confesiones de una ex-feminista». Y su planteamiento coincide con el del artículo colectivo sobre la maternidad. «Las mujeres se obstinan», publicado el año pasado. Finalmente, hay quien dice que *Palabra de mujer* recuerda sorprendentemente una transcripción de los términos que se utilizan en el grupo *Psychanalyse et politique y* algunas mujeres de este grupo acusan abiertamente a M. Righini de robar sus ideas sobre la «alteridad» y la «diferencia».

Los grados de implicación de estas mujeres en todas estas corrientes varían mucho (A. Leclerc nunca ha oído hablar de ellas, M. Righini se ha cruzado con ellas y luego las ha adelantado, P. Guillot ha «formado parte» de ellas y el colectivo Maternidad y el grupo *Psychanalyse et politique* dicen ser partes interesadas e integrantes de ellas). Y, sin duda, también varían las motivaciones individuales y de

un grupo. Finalmente, es evidente que todas estas iniciativas no están coordinadas en modo alguno; pero no dejan de constituir una corriente pues presentan, a pesar de todo, importantes rasgos comunes:

- parten, sinceramente o no (el tema de las motivaciones individuales no interesa aquí) de una preocupación de liberación;
- utilizan las problemáticas de la ideología, tanto para el análisis de la opresión como para la elaboración de los «remedios» para la misma;
- desembocan lógicamente en una «reglamourización» de la ideología que esta vez, y esto es lo más importante, se presenta como una reivindicación de liberación.

Todo ocurre como si el mejor modo de escapar a las perturbadoras implicaciones de la lucha fuese fingir tomar parte en ella; lo cual permite hacer lo mismo que antes, pero con «buena conciencia revolucionaria» al pretender que «en adelante, se hará por otros motivos». Todo parece indicar que la resistencia al desafío del feminismo resulta más eficaz desde el *interior* del movimiento –al igual que para Gribouille, el río era el único refugio para protegerse de la lluvia...

Las posturas de esta corriente se presentan como el resultado de la utilización, y al mismo tiempo de la *superación*, del cuestionamiento feminista. Queda clara la ambigüedad, valga la paradoja. Es mucho más fácil creerse más *allá* de un camino que no se ha recorrido, sino que

ni siquiera se ha emprendido, creerse más allá cuando no solo se está en *otra* parte sino que se ha *permanecido* en otra parte, cuando ni siquiera se ha echado a andar. Así, se pueden presentar una serie de posturas prefeministas como posturas, no solo feministas, sino postfeministas (lo que de por sí ya resulta sospechoso, e implica, como se puede constatar en todos los casos, una grosera deformación del feminismo). Este es el mayor peligro que acecha actualmente a la lucha de las mujeres. Concretamente que el *más acá* de la cuestión feminista se presente y se viva como el *más allá*, permitiendo así o intentando permitir al menos, ahorrarse... nada menos que la lucha; que la ideología que oprime a las mujeres –mejor dicho, todo el sistema, del que la ideología es solo una parte– se presente como una *invención* (por ejemplo, la «alteridad» o la conclusión de M. Righini, que es una caricatura de mi caricatura de los neomasculinistas) y un *proyecto* de la liberación de las mujeres. *En efecto, el prefeminismo, militante y elevado a postfeminismo, es el antifeminismo.*

4

Capitalismo, patriarcado y la lucha de las mujeres

ENTREVISTA DE DANIELE LEGER A CHRISTINE DELPHY

En cuanto al tema de las mujeres, la extrema izquierda y la izquierda revisionista tienen, desgraciadamente, posiciones muy parecidas con pequeñas variantes. La extrema izquierda rechaza las tesis revisionistas en todos los campos, pero en este caso concreto solo se separa de ellas por una diferencia de intensidad. Las organizaciones de extrema izquierda se han resignado a prestar atención al problema presionadas por el empuje de los movimientos autónomos de mujeres. Han avanzado pero bajo presión, por la fuerza y a trompicones. Una tiene la impresión de que intentan limitar los desgastes vinculando con todo su empeño la lucha de las mujeres a la lucha anticapitalista. Los análisis que ofrecen son totalmente deficientes y su única finalidad es encauzar a las mujeres hacia la lucha capitalista, como ya hacían cuando no tenían en cuenta la explotación específica de las mujeres. Antes no existía el problema de las mujeres. Estas eran

«proletarios como todos los demás» y luchaban contra el capital. Ahora se reconoce que existe una explotación específica, pero como esta también se imputa al capital, el resultado es el mismo.

Las organizaciones revolucionarias se sitúan en una posición defensiva frente al movimiento de mujeres. Solo avanzan porque se ven obligadas a hacerlo. Y los argumentos sobre la construcción de «un movimiento autónomo de mujeres» que de ellas emanan resultan bastante ridículos y doblemente paradójicos. En efecto, para empezar ese movimiento existe; ¿a qué viene pues este deseo de «crearlo»? En segundo lugar, las militantes de las organizaciones que los plantean son doblemente no autónomas: no son autónomas con respecto a sus organizaciones y van a remolque de los movimientos feministas tanto desde el punto de vista de las reivindicaciones como por lo que respecta a los análisis. Tienen posiciones reformistas.

¿Podrías precisar un poco más tus críticas y exponer tu postura respecto a los análisis sobre el trabajo doméstico y sobre la sumisión formal del trabajo doméstico al capital, publicados en nuestra revista?

El análisis de las relaciones entre familia patriarcal y capitalismo que frecuentemente plantean los sectores izquierdistas del movimiento de mujeres y los sectores de mujeres de las organizaciones de izquierda es insuficiente porque se basa en una confusión entre lo que es un

sistema económico concreto y lo que es un modo de producción. Un modo de producción es un modelo abstracto que yo definiría como un conjunto de relaciones de producción, más concretamente como dos relaciones de producción complementarias y antagónicas. La relación de producción es la relación con la propia subsistencia. Cómo se gana cada cual los garbanzos, dicho en lenguaje cotidiano. El sistema concreto, el sistema en el que vivimos, es heterogéneo. Los elementos que lo componen son compatibles a un cierto nivel y la prueba de ello es que coexisten. Pero es un razonamiento circular designar como «capitalista» todo elemento de este sistema bajo el pretexto de que en el análisis de este sistema se privilegia el estudio de la economía, la cual se caracteriza como capitalista. Me parece un poco demasiado fácil decir simplemente de las relaciones entre la familia y el capitalismo: «Bueno, la familia ya existía antes del capitalismo pero el capitalismo la ha *reaprovechado*, etc., etc.».

La relación que yo establezco entre capitalismo y explotación doméstica no consiste únicamente en reconocer unas formas precapitalistas de organización de la producción compatibles hasta cierto punto con el capitalismo. Sugiero que el capitalismo mantiene deliberadamente estas formas de organización patriarcal del trabajo doméstico (y en consecuencia transforma su naturaleza) en la estricta medida en que estas le permiten asegurar una movilización extraordinariamente eficaz de la fuerza de trabajo de las mujeres y realizar una plusvalía absoluta en el momento de comprar la fuerza de

trabajo en el mercado (puesto que las mujeres producen y reproducen gratuitamente esta fuerza de trabajo).

Reconoces que la familia existía antes, pero dices que «ahora el capitalismo se aprovecha de ella». Para demostrarlo sería preciso identificar las funciones de la familia precapitalista, demostrar que estas funciones ya no existen y, en tercer lugar, demostrar que el capitalismo se aprovecha de todo lo que hace la familia. Ninguna de estas tres condiciones se cumple. La familia no funciona únicamente al servicio del capitalismo. Continúa cumpliendo funciones que no son útiles para el capitalismo.

¿Cuáles por ejemplo? Yo opino, por el contrario, que las funciones de la familia capitalista se conservan y al mismo tiempo se disuelven en el seno del capitalismo y dentro de los límites que marcan las necesidades del capitalismo.

Retomemos un punto más concreto: la cuestión del control capitalista sobre la circulación de la fuerza de trabajo. Tu argumentación, la de Lautier, las de Seccombe o de Gardiner, plantean el modo de producción capitalista como un modo de producción dominante al que estarían subordinados los demás modos de producción. Por mi parte, quisiera que se citaran indicadores reales de esta sumisión. Por otra parte, es una contradicción hablar de un modo de producción dominante o de la subordinación de los demás modos de producción a aquél cuando no se admite la existencia de otros modos.

Pero nadie ha dicho nunca que la dominación del capitalismo suponga la desaparición ipso facto de todas las formas precapitalistas de organización de la producción. Al contrario, se puede demostrar que algunas de estas formas no son meros «residuos» de una época ya superada, formas residuales destinadas a desaparecer a más o menos largo plazo, sino que a la estrategia del capital le puede interesar mantener esas formas para ejercer un control más eficaz y menos costoso sobre determinados sectores de la producción. Se ha demostrado que así sucede en el caso de la pequeña producción agrícola destinada al mercado. Pero esas formas precapitalistas de organización de la producción no gozan de ninguna autonomía en relación al capitalismo que las conserva con carácter condicional. Es lo que podríamos denominar un proceso de conservación/disolución y el trabajo doméstico entra plenamente en este caso.

Es preciso diferenciar dos cosas: la dominación de un modo de producción en relación a otro y la existencia de una pirámide de explotadores dentro del sistema concreto. Decir que «el modo de producción capitalista es dominante» me parece que entra dentro del terreno del postulado, del dogma. Si decimos que dentro del sistema concreto, en cuyo ámbito ocurre todo, existe una explotación económica a nivel de cada modo de producción, pero además existen unos superbeneficiarios, concretamente la clase capitalista internacional, entonces sí, ¡de acuerdo!

El modo de producción doméstico, como modelo, como conjunto de relaciones de producción, existía con anterioridad al modo de producción capitalista. Es algo distinto, no existe ningún vínculo teórico entre ambos. Pero obviamente están unidos por vínculos concretos.

Si existen unos vínculos concretos, es preciso poder explicarlos teóricamente en un momento u otro. Eso es lo importante para la construcción del movimiento de mujeres.

Yo personalmente analizo la situación de las mujeres considerando que se trata de una situación común, una situación de clase. Me refiero a las mujeres casadas, es decir a una clase social, no una clase biológica. Esta clase puede incluir perfectamente ciertos hombres biológicos: los menores de edad, los viejos, los niños pertenecen a la misma clase. Las mujeres, los viejos, los niños, etc., constituyen una clase porque tienen la misma relación de producción, es decir la misma forma de ganarse la vida. Creo que esta conclusión es inevitable si no se retuerce, si no se deforma el sentido del concepto «relación de producción».

¿A qué te refieres cuando dices en tu artículo que «el movimiento de mujeres debe prepararse para la lucha revolucionaria»?

Lucha revolucionaria, en ese contexto, es ante todo lo contrario de adaptación o del reformismo. Existe la costumbre de interpretar la palabra «revolucionaria» en el

sentido «lucha de clases». Ahora bien, ser revolucionaria, en cualquier plano, es ser extremista en relación al objetivo que se persigue. Creo que esto quedaba muy claro en mi texto: lucha revolucionaria significaba allí lucha encaminada a destruir completa y absolutamente el patriarcado. Lo cual no significa que sepamos cómo hacerlo, ni qué se necesita para destruirlo. Descubrirlo es parte integrante de la lucha.

¿Y esta lucha «revolucionaria», en el sentido en que tú utilizas ese término, se articula de algún modo con la lucha anticapitalista, según tu perspectiva? Este es el quid de la cuestión.

¿Por qué dices que éste es el *quid* de la cuestión?

Porque considero que la lucha anticapitalista es lo prioritario, incluso desde la perspectiva de una transformación de la situación de las mujeres y teniendo en cuenta precisamente las relaciones que es posible establecer entre la explotación doméstica de las mujeres y el capitalismo desde la perspectiva del control que ejerce el capital sobre las condiciones de producción y de reproducción de la fuerza de trabajo.

En estas circunstancias no hay problema, no es necesaria ninguna articulación. Si el concepto de capitalismo es tan amplio que también engloba la explotación familiar, ¡muy bien!, ¡al luchar por su liberación, las mujeres atacarán infaliblemente al capitalismo, aún sin proponérselo!

Las cosas no son tan sencillas. La rebelión de las mujeres –incluidas las mujeres de la burguesía– contra la opresión específica que padecen en la sociedad en tanto que mujeres abre una brecha en la coherencia de la ideología dominante. No se convierte de inmediato, ni siquiera a espaldas de las interesadas, en una lucha contra las funciones que el capitalismo asigna a la familia (y a las mujeres dentro de esta). Solo pueden plantear conscientemente esta lucha aquellas mujeres mejor situadas para hacerla suya, o sea las mujeres que son víctimas de la explotación doméstica. Falta saber entonces si todas las mujeres casadas se encuentran en la misma situación en lo tocante al trabajo doméstico, en particular si la clase de su marido es indiferente en este sentido.

La clase del marido influye en el nivel de vida de las mujeres, en su situación social. Pero lo que es evidente es que las mujeres no pertenecen a la clase de su marido. Un 40 % de las mujeres, las mujeres llamadas activas (la inmensa mayoría de las cuales son proletarias) tienen una posición de clase dentro del modo de producción capitalista. Pero siempre se confunde el hecho de pertenecer a una clase en sentido estricto, es decir de compartir una misma relación de producción con otras personas, y la clase en el sentido de «medio social». Cuando se dice que la mujer pertenece a la clase del marido, en general se está diciendo que pertenece al mismo medio que su marido, que se relaciona aproximadamente con las mismas personas, que tiene más o menos el mismo nivel de vida. Por

tanto «se» plantea (esto es, la izquierda plantea) el problema en términos de nivel de vida, de consumo, cuando el problema es el de la producción: *relaciones de.*

Yo sería la última en negar que existen diferencias entre las mujeres: diferencias de cultura, diferencias en su posición propia dentro del sistema capitalista y diferencias en su nivel de vida. Pero es preciso mantener separadas las tres cosas: las diferencias culturales se deben con frecuencia a su origen de clase, a la clase del padre. El nivel de vida, a su vez, depende mucho más de la situación de clase del marido. Finalmente, si efectivamente trabajan, tienen también una posición de clase propia dentro de las relaciones capitalistas.

Pero hablemos del nivel de vida o de los medios sociales: estas diferencias no son fundamentales para el estatus de las mujeres. Lejos de enfrentar a las mujeres entre sí, estas obedecen a una sola y única causa: son resultado del hecho del matrimonio. Hay diferencias que son idénticas a las que existen entre los hombres, diferencias capitalistas como la que separa a una mujer que es mecanógrafa de una mujer que es profesora. Pero decir que existen diferencias, e incluso divergencias, entre las mujeres porque estas se hallan distribuidas en medios sociales distintos en razón de la clase de su marido, es postular absolutamente lo contrario de lo que ocurre en realidad. Porque las diferencias entre ellas son consecuencia de su suerte común. La base misma de esas diferencias es una comunidad de destino que es el matrimonio y el matrimonio es precisamente el que distribuye a las

mujeres entre hombres distintos y por tanto en medios sociales distintos.

Ahora bien, al explicar las relaciones entre capitalismo y patriarcado en virtud del control capitalista sobre la circulación de la fuerza de trabajo solo se explica la situación de una parte de las mujeres: aquellas que están casadas con asalariados y, más aún, con asalariados explotados. No se explica en absoluto la situación de las mujeres casadas con trabajadores autónomos –artesanos o agricultores– o con burgueses. Si se quiere hablar del trabajo doméstico, es preciso considerarlo en su conjunto.

En la medida en que admitas a priori que el trabajo doméstico es una realidad homogénea se trate de una mujer de burgués o de una mujer de proletario. Ahora bien, esta es una cuestión...

En tu artículo hablas de «las mujeres de burgués que no realizan ningún tipo de trabajo doméstico». Esto es un mito. Todas las mujeres realizan un trabajo doméstico, aunque tengan una o dos criadas. Es preciso deshacerse de esta imagen del trabajo doméstico, en última instancia muy moralista, según la cual este consistiría en hacer ciertas cosas, en fregar, etc. A medida que aumenta el consumo, también es mayor el trabajo doméstico a realizar. Ocuparse de un apartamento de diez habitaciones supone un tren de vida importante que exige más trabajo que ocuparse de un apartamento de dos habitaciones.

Consideremos el caso de personas próximas que podemos observar, personas que ni siquiera son grandes burgueses. Sus niveles de consumo no solo son cuantitativamente superiores. No solo consumen más comida, más vestidos, sino que sobre todo tienen un consumo distinto y no únicamente un sobreconsumo en relación al consumo normal o al consumo obrero. Los hijos de las clases pequeñoburguesas, por ejemplo, consumen enormemente. No solo consumen más dinero de sus padres, más vestidos, más juguetes. También consumen sobre todo más tiempo de su madre. Entre otras cosas por las actividades extraescolares. Es absurdo considerar el trabajo doméstico en bloque, puesto que el consumo de todas las familias no es igual, ni en cuanto a bienes ni tampoco, por tanto, en cuanto a servicios. Y los servicios, dentro de la casa, los proporciona la mujer. Es absurdo decir: «cuando una mujer tiene una criada, esta la sustituye». La criada no la sustituye: hace unas cosas que liberan el tiempo de la mujer para que esta pueda hacer otras cosas. No verlo es dar prueba de un pensamiento sexista.

Y no hay solo mujeres de burgués y mujeres de proletario. También existen las mujeres de agricultor y las mujeres de artesano, que no son ni lo uno ni lo otro. Por tanto, es preciso encontrar una explicación que dé cuenta de la explotación del trabajo doméstico sin hacer referencia a la venta de la fuerza de trabajo del marido.

Ello solo es necesario en la medida en que te niegas a establecer distinciones en la situación de las mujeres casadas por lo

que respecta al trabajo doméstico, basadas en el lugar que ocupa su marido dentro de las relaciones sociales de producción.

Pero además este modelo o esta hipótesis ni siquiera explica en absoluto la explotación de las mujeres de proletario. En efecto se llega al resultado siguiente: que la explotación doméstica de la mujer de asalariado se resume finalmente en la de su marido, es decir, que ella proporciona plusvalía. Pero se oculta por completo la especificidad de su relación de producción. Por ejemplo, se puede llegar a demostrar como hace Gardiner –teniendo en cuenta el trabajo doméstico que realiza la mujer y no únicamente el consumo de la familia (lo que se puede comprar con el salario)– que la plusvalía que extrae el capitalista del asalariado ha sido producida en un 50 % por el marido y en un 50 % por la mujer. Aceptémoslo, pero con ello se pasa completamente por alto el hecho esencial, esto es, que la mujer no tiene la misma relación de producción, es decir la misma relación con su pan, que su marido. No se explica la especificidad del trabajo doméstico y de la explotación doméstica.

Que la interpretación propuesta solo explique incompleta o imperfectamente la situación vivida de las mujeres es una cosa. Y algo distinto es comprender si esta explicación establece o no, de un modo convincente, que el capital explota el trabajo de las mujeres casadas bajo modalidades particulares. El punto central de la discusión, lo que está en juego, es saber si a las mujeres, para liberarse de su situación de opresión, les

interesa movilizarse contra el capital o plantear una guerra de sexos.

Lo comprendo. Evidentemente se trata de averiguar dónde reside la especificidad de la situación económica de las mujeres. Pero ese modelo no la explica. El capitalismo no explota simultáneamente a la mujer por el hecho de comprar y explotar la fuerza de trabajo del marido. Eso es absolutamente falso. La mujer, como es obvio, está explotada por su relación de producción, no por la de su marido.

Tú dices que la mujer de burgués es tan poco libre de hacer prestaciones de representación social como lo es la mujer de obrero de realizar el trabajo doméstico en el sentido restringido del término, y que la sumisión; a sus respectivos maridos, el hecho del matrimonio, constituye su suerte común y es la base de su solidaridad. Sin embargo, todo tu razonamiento consiste en demostrar que «la exclusión del trabajo de las mujeres del dominio del intercambio fue resultado de la naturaleza de su producción puesto que su trabajo gratuito se aplica:

1. *a la producción de bienes y servicios que llegan a, y se cambian en, el mercado (en la agricultura, el artesanado, el comercio); a la producción de bienes y de servicios que están remunerados cuando se efectúan fuera de la familia y no están remunerados dentro de la familia». Demostrabas pues el absurdo que supone declarar que el trabajo doméstico de las mujeres es*

improductivo. ¿Cómo te propones demostrar que «las prestaciones de representación social» engendran un valor?

¡Pero no lo engendran! ¡Como tampoco lo engendra el resto del trabajo doméstico que realizan las mujeres! ¿Por qué establecer un corte? Toda mi argumentación se basa en este hecho. El trabajo doméstico no engendra un valor. Pero lo que yo demostraba es que *esto no tiene importancia*. No se trata de averiguar si las actividades de la mujer son productivas o no. De hecho, lo son potencialmente. Pero yo no digo que por eso se las deba calificar de «productivas». El valor es una relación social; nace del intercambio, por una parte. Pero no es suficiente que el producto sea intercambiable en abstracto; es preciso que efectivamente sea objeto de un intercambio. El valor solo existe cuando alguien lo recibe. El trabajo de las mujeres no tiene valor para ellas porque no reciben un valor a cambio, porque no intercambian su trabajo. Lo que quería demostrar es precisamente que la naturaleza del trabajo no influye sobre esta ausencia de valor. No se trata de reconocer un valor solo a determinados trabajos domésticos –fregar o cocinar– porque estos se consideran, subjetivamente, trabajos socialmente útiles. El criterio no es este; hay multitud de cosas que consideramos socialmente inútiles y que tienen un valor. Tampoco se trata de reconocer un valor a aquellas tareas realizadas por las mujeres dentro de la familia que también lo tendrían si se

hicieran en otro lugar; el criterio tampoco es la existencia o inexistencia de esos servicios en el mercado.

Yo no he intentado «revalorizar» la naturaleza de las tareas que realizan las mujeres, sino refutar la idea de que la naturaleza de las tareas tiene algún tipo de conexión con las relaciones de producción. Lo que me interesa, y lo que normalmente debería interesar a todo materialista, es la relación de producción. Y lo que he demostrado es precisamente que, cualquiera que sea la naturaleza de las tareas que realizan las mujeres, todas tienen la misma relación de producción. Tal vez había una ambigüedad y aprovecharé la ocasión para eliminarla: lo esencial es que el trabajo de las mujeres no tiene valor, independientemente de su contenido, y que esto indica que las mujeres no lo poseen y no pueden intercambiarlo.

Un punto de vista que en algunos aspectos coincide con el de quienes excluyen el conjunto del trabajo doméstico de la esfera del valor y deducen de ello que las luchas de las mujeres no son pertinentes o son solo marginales desde el punto de vista de la lucha anticapitalista.

¡Ah, no! Yo utilizo este argumento de forma totalmente distinta. En efecto ellos, al contrario de lo que ocurre en mi caso, tienen el fetichismo del valor. Dicen: «El valor es un objeto en sí mismo, es algo que existe, lo que se explota es el valor y si no se crea valor no se está explotado». Esto no es cierto. Las que están explotadas son las personas y lo que se explota es su trabajo. Al

contrario, el hecho de que este carezca de valor demuestra que esas personas ni siquiera son propietarias de su trabajo y esta circunstancias corresponde precisamente a la máxima explotación. El hecho de que el trabajo de un obrero posea un valor simplemente indica que aquél posee su trabajo. Es lo único que posee y por tanto lo vende con pérdidas, esto dice la teoría marxista. Pero al menos posee eso. El hecho de que el trabajo de las mujeres carezca de valor no significa que estas estén excluidas de la economía, sino simplemente que no pueden vender ese trabajo, es decir que no poseen ni siquiera eso. No lo poseen para intercambiarlo y por eso carece de valor. Ahora bien, este hecho, el hecho de que las mujeres no estén remuneradas, es el elemento esencial de su relación de producción, de su forma de ganarse la vida: se ganan la vida haciendo esto o aquello en la casa dentro del marco de una relación de coerción personalizada. Y –este es el segundo aspecto, totalmente oculto– no tienen una relación libre con su consumo.

Intentaré resumir un poco:

- Todas las mujeres casadas, cualquiera que sea el tipo de trabajo que hagan, el tipo de actividades que tengan, cualquiera que sea la clase de su marido, tienen la misma relación de producción, la misma relación con la producción de su propia existencia, que es la de *mantenidas*. Y esto es lo que las diferencia de las demás personas y las asemeja entre sí.
- Lo importante no es la naturaleza del trabajo, que este trabajo sea productivo. Los obreros que

trabajan en las fábricas de tabaco, que hacen cosas inútiles o perjudiciales están tan explotados como los que producen sémola de trigo duro. Marx se cansó de repetirlo. Quisiera que se aprendiera esta lección y se hiciera extensiva también al resto del trabajo y que no se reintrodujera en el caso del trabajo doméstico esta distinción entre lo que todo el mundo considera útil –es decir, mantener limpia la casa y preparar la comida– y lo que la gente considera un lujo. Se da el caso de que así es como se ganan la vida las mujeres. Algunos marxistas conservan la idea de un mérito, la idea de que la persona es remunerada según su utilidad. No se quiere «recompensar» con el nombre de «explotadas» a unas personas que no hacen nada útil para la sociedad. Pero esto no tiene nada que ver con el concepto de explotación. Una mujer que tiene un marido que ha decidido emplearla de tal o cual forma no tiene la libertad de trabajar en una fábrica de armamento o en una fábrica de sémola. El ocio de una mujer que no tiene que hacer nada porque es así como ella se gana la vida no es un ocio en el sentido sociológico del término.

Si, a nivel teórico, la explotación doméstica es una realidad estrictamente independiente del capitalismo, como tú dices, ¿sobre qué bases fundamentas tú la solidaridad de las mujeres en lucha contra su propia explotación con las clases explotadas por el capitalismo?

Me molesta la formulación de esta pregunta. Implica que es tarea de las mujeres buscar las bases de su solidaridad con los demás explotados; las coloca, de hecho, en la situación de tener que recorrer ellas todo el camino; presupone que las mujeres deben demostrar algo y rendir cuentas a unos explotados patentados. La solidaridad es por definición algo mutuo. Y esta mutualidad exige que se dé la vuelta o, más exactamente, que se plantee en términos recíprocos esta pregunta:

¿Cómo conciben las víctimas del capitalismo –entre paréntesis no son ellas quienes hacen la pregunta a las mujeres sino la extrema izquierda– su solidaridad con las víctimas del patriarcado?

Previamente a toda discusión sobre la solidaridad es preciso que exista una toma de posición clara del interlocutor (izquierda o proletariado) sobre el patriarcado o más bien contra este. Estamos muy lejos de haber llegado a ello y el hecho de que esta toma de posición se haga esperar tanto parece indicar que el interlocutor podría estar interesado en la perpetuación del patriarcado. Pero en cualquier caso la decisión está en sus manos: la alianza entre las mujeres y los «demás» (de momento no sé quién es el interlocutor) pasa por ahí. A él le corresponde decidir si la alianza con las mujeres compensa el abandono de los beneficios patriarcales, o si prefiere conservar esos beneficios, a riesgo de no lograr derrocar el capitalismo sin ayuda. Su decisión nos dirá muchas cosas; su indecisión ya nos está diciendo mucho.

«La escritora feminista más apasionante de Francia» – Simone de Beauvoir

«La obra de Christine Delphy es accesible, poderosa y divertida» – Sylvie Tissot, directora de *L'Abécédaire de Christine Delphy*

«Delphy es mordaz, hecha de ironía recién sangrada, perteneciente a una historia de bozales y hierro candente que nunca fue amordazada» – Jule Goikoetxea

«Escribe con una pasión extraordinariamente lúcida... Las palabras de Delphy son persuasivas» – *Telegraph*

El análisis marxista ha sido el marco teórico por antonomasia para interpretar la realidad en el capitalismo contemporáneo. La extraordinaria intuición de la autora para situar la cuestión del género en una perspectiva de clase más amplia constituyó una sacudida para toda una serie de convicciones anteriores; pero, sobre todo, proporcionó una respuesta a preguntas no formuladas y a dudas a veces confusas que el feminismo no había podido aclarar ni explicar. Los análisis de la autora –una verdadera revolución dentro de la epistemología feminista– constituyen un prisma esencial para leer las relaciones de género.

En este breve libro, compuesto de textos publicados en la prensa feminista francesa de los años 70, se sientan las bases del feminismo materialista. Es una crítica mordaz al idealismo y al biologismo dentro del movimiento feminista.

Feminismo
14€
versolibros.com

ISBN: 978-84-125715-4-7